Novalis' (Friedrich v. Hardenbergs) Gedanken zur Bildung des Menschen

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Heinrich Eyselein
aus
Seubersdorf, B. A. Neustadt a. A.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. November 1929

Erlangen
Buchdruckerei M. Krahl, Erlangen-Bruck,
1930

80:65

Referent: Prof. Dr. Hermann Leser
Dekan: Prof. Dr. Hermann Leser

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsangabe.

Seite

A. Einleitung: Rousseau und die Romantik — Novalis 1

I. Rousseau und die Romantik: Rousseaus Werke — Das Geheimnis seiner Wirkung — Der Romantiker Auftreten — Das Kulturproblem bei Rousseu — Rousseaus Ziel — Das Bildungsproblem bei den Romantikern — Fehlen eines pädagogischen Systems — Trotzdem tiefangelegte Gedanken zur Bildung 1

II. Die Romantiker 7

III. Novalis' Persönlichkeit im Rahmen einer Biographie: Allgemeine Charakteristik — Frühe Jugend — Universitätszeit: Jena, (Schiller); Leipzig (Fr. Schlegel); Charakteristik jener Periode; Versuch ins Heer einzutreten, Briefwechsel hierüber; Wittenberg — Tennstedt (Just) — Sophie von Kühn, Eintritt in die Salinenexpedition zu Weißenfels — Sophiens Krankheit, Studien in Jena; Sophiens Tod, sein Entschluß — Rückkehr zum Leben: Freiberg, Dresden — Julie von Charpentier, Weißenfels — Jena (Tieck, Steffens) — Hoffnungen — Erkrankung — Tod 8

IV. Zusammenfassung: Der Gedanke steter Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit, steter Selbsterziehung zieht sich durch Novalis' ganzes Leben und Denken 20

B. Novalis' Gedanken z. Bildung d. Menschen 21

I. Kap. Die Grundlagen 21

1. Geschichtsphilosophische Orientierung . 21

a) Der geschichtsphilosophische Gesichtspunkt b. Rousseau wie bei den Romantikern, besonders bei Friedrich Schlegel und Novalis.

b) Das Europa-Fragment: Das kirchliche Einheitsreich des Mittelalters; die Periode des Verfalls, der Zeitraum

Seite

der triumphierenden Gelehrsamkeit, die deutsche Aufklärung; die Zeit der religiösen Auferstehung, die neue goldene Zeit, Würdigung der Aufklärung, die neue Hierarchie. (Religion als Bindemittel) 34

c) Klingsohrs Märchen: Arkturs Reich (Sinnlichkeit gebunden in die starren Formen des Rechts), der ursprüngliche Zustand des Menschenwesens; Erweckung des Bewußtseins: Teilung der Menschennatur: hie Poesie — hie Sieg der Aufklärung; Einsturz der Aufklärung, das kommende goldene Zeitalter.

d) Stellung z. Aufklärung: Abkehr vom Gedanken ewigen, geradlinigen Fortschritts im gesch.-phil. Denken — Das Kulturproblem — Novalis Charakterisierung und Wertung der Aufklärung — Erlebnis des Lebens.

e) Ausblick: Rousseaus Naturbegriff — Triadische Formel — Novalis verwirft Rückkehr, will höhere vergeistigte Kultur, statt Chaos mannichfaltige Welt, Harmonie — Der neue Mensch.

2. Der Magier 38

a) Fichtes Wissenschaftslehre: Die Wendung zum Subjekt die „Wissenschaftslehre" — Das Materiale der Empfindung, das Ich als Ausgangspunkt, Vernunft als schöpferische Tat, das Nichtich; Begriff der produktiven Einbildungskraft, der moralische Charakter der Tätigkeit des Ich.

b) Novalis' Stellung zu Fichte: Fichtestudien — Stellung zum Kritizismus. — Abkehr von Fichtes „Logologie" (Das „reichere" Gemüt; die Welt als sein Widerspiel)

c) Der magische Idealismus: Schätzung der Mathematik — Synthetisch-apriorischer Charakter der Mathematik — Wandlung in der Wertung d. Mathematik als Wissenschaft — Alte Wertschätzung der mathematischen Methode — Übertragung auf andere Seelenkräfte — Die „Systeme" und ihre „Organe" — Der magische Idealist: (Absolute Herrschaft über die Gedankenwelt, die Sinnenwelt; die Wunderwahrheit.

d) Kritik: Entstehung dieser Gedankenreihen — Um Novalis' eigene Stellung zu ihnen.

3. Das Genie 52

a) Die psychologischen Grundlagen: Lebensproblem in Renaissence und Aufklärung (einseitiger Rationalismus) — Rückschlag in Sturm und Drang — Romantik:

Seite

Betonung der irrationalen Seelenkräfte — Novalis' Forschen in den Tiefen der Seele — Schwierigkeiten — Neue Methoden.

b) Instinkt: Äußerungsformen — Art der Wirksamkeit — Bedeutung im Werden der Menschen.

c) Genie: Synthetisch-apriorischer Charakter seines Schaffens — Genie im allgemeinen Sprachgebrauch — Verhältnis von Instinkt und Genie — Genie als der höhere (Ziel-) Begriff — Selbstdurchdringung des Genies — Aufgabe — Genialität in jedem Menschen — Bildsamkeit des Genies — Erhebung aller Menschen zu Genies.

4. Der höhere Mensch 61

a) Sinnen- und Organlehre: Das goldene Zeitalter der Seele — Körper und Seele — Die zwei Systeme von Sinnen — Wechselwirkung — Der Begriff „Sinn" — Sinn und Organ — Aufgabe: Vermehrung und Verfeinerung der Sinne und Organe.
Phylogenetische Betrachtung: 1. Das rohe System (Notgemeinschaft) — 2. Das unvollkommene System (Bedeutung der gegenseitigen Loslösung der Systeme) 3. Die kommende Zeit der vollkommenen Konstitution, des Genies.

b) Sensibilität und Reizbarkeit: Anregungen seitens der Naturwissenschaften — „Sensibilität und Reizbarkeit" Aufgabe: Verfeinerung und Vermehrung — Bedeutung der Vernunft im Getriebe der Reize — Aufmerksamkeit, Abstraktion Reflexion — Reizbarkeit und Kapazität — Die gesundeste Konstitution — Wendung zum allgemeinen Bildungsgedanken.

II. Kap. Der pädagogische Ansatz 72

1. Die Wendung zum Bildungsgedanken 72
2. Das Problem der Bildsamkeit 74
3. Die Individualität: Harmonie — Der Mustermensch der Aufklärung — Der irrationale Eigenwert des Romantikers 75
4. Zweck der Pädagogik: Verkürzung des „kritischen" Gangs 77

III. Kap. Die Formen der Bildung 80

1. Der künstlerische Mensch 80

a) Die Kunst: Entwicklung der ästhetischen Weltanschauung — Schelling über das Wesen der Kunst — Nova-

Seite

lis über das ästhetische Verhalten — Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens (betrachtet unter dem Gegensatze: bewußt - unbewußt), der Künstler als Ideal — Wissenschaft und Kunst — Kunst und Philosophie — Bedeutung des Verstandes — Poesie als Entfaltung der ganzen Seele, Phantasie.

b) Die künstlerische Stellungnahme zur Welt: Erschließung des Sinns der Natur — Idealische Umbildung der Welt Das „transzendentale Selbst" — Bestimmung von innen heraus — Die Schau der großen Perspektive — Das persönliche Wissen — Universalistische Tendenz künstlerischer Bildung — Künstlerische Gestaltung von Novalis' eigenem Leben.

c) Der Gedanke einer allgemeinen künstlerischen Bildung: künstlerische Veranlagung aller Menschen — Fesseln für deren Entwicklung; der Philister.

d) Die Kunst als Angelpunkt in Novalis' Denken.

2. Der sittliche Mensch 96

a) Historische Stellung: Der „Übermensch" (Renaissance, Nietzsche) — Novalis' Ablehnung — Stellung zu Kants Rigorismus — zu Schillers Ethik — Autonomie — Abweichen von Schiller — Eigene ursprüngliche sittliche Kräfte.

b) Das Gewissen: Seine Regungen — Unbegreiflichkeit — Wesen — Seine intuitive Entscheidungskraft.

c) Das Sittliche: Das sittliche Wesen als Substanz der Seele — Die dualistische Auffassung — Realisierung der Moralität als unendliche Aufgabe — „Selbstbewußtsein im größeren Sinne" — Möglichkeit.

d) Verlauf sittlicher Bildung: Anknüpfung an den sittlichen Kern des Menschenwesens — Der „kritische Gang", „Unschuld", Zustand der „gebildeten Unschuld" — Beziehung zu Schillers „schöner Seele" — Indirekte Bildung der schönen Seele — Ihr Wesen.

e) Berührung der sittlichen und der künstlerischen Verhaltungsweise: Gemeinsamer Grund das „absolut schöpferische Vermögen" — Moralisierung der Natur — Der Dichter als sittlicher Mensch — Sittlichkeit und Kunst.

3. Der religiöse Mensch 112

a) Das Problematische einer rein ästhetischen Lebensauffassung: Ihr Entstehen — Zweck und Mittel; Roman-

Seite

tische Ironie — Innere Haltlosigkeit freischwebender Subjektivität — Streben nach metaphysischer Begründung — Wendung zur Religion . . . . . .

b) Das religiöse Phänomen in Novalis' Werken: Schleiermachers „Reden" — Religiöse Bestrebungen im Schoße der Romantik — Wirkung der Reden auf Novalis — Das „biblische Projekt", die geistlichen Lieder, die Hymnen an die Nacht, Europa — Ofterdingen als Vereinigung des künstlerischen und des religiösen Gedankens.

c) Novalis' Religion der herzlichen Phantasie — Die dreifache Gestalt der Gottheit.

d) Religion als Bildungselement.

IV. Kap. Die Wege der Bildung 124

1. Der Charakter der Erziehung 124

a) Der negative Charakter der Erziehung: Rousseaus Erziehungsweise — Novalis' Bekanntschaft mit Rousseaus — Anklänge an Rousseau — Auffassung der Kindheit — Negativer Charakter der Erziehung.

b) Entwicklung von innen heraus: Freie, naturgemäße Entwicklung — Prinzip der Selbsttätigkeit — Entwicklung von innen heraus — Die Außenwelt als Anregung — Unabhängigkeit von der Sinnenwelt — Willensbildung — Bedeutung — Stärkungssystem — Von Uebereilung freie Stetigkeit.

c) Enthusiasmus und Liebe: Enthusiasmus — Fr. Schlegel über das Wesen der Liebe — Liebe als Schlüssel der Bildung — als absoluter Reiz — als synthetische Kraft — erhebt ins Unendliche — als Aufgeschlossensein, als Popularisierung der Personalität — Ihr mystischer Charakter.

d) Der Mensch als Erziehungsfaktor: Bei Rousseau — bei Novalis — Trotzdem negativer Charakter der Erziehung — Umgang.

2. Der Umgang 143

a) Der innere Umgang: Beziehungen zur Mystik — Das innerliche Du — Seine Wirkungsweise — Versenkung in's Innere — erzieherische Bedeutung — Bedeutung im „Ofterdingen" im Sinne des bildungsfördernden Moments — Seelenwanderungshypothese — Bedeutung des Traums — Erzählung der Kaufleute — Das

Seite

geheimnisvolle Buch — Die Objektivationen bestimmter Seiten von Heinrichs Zielgestalt.

b) Der größere Umgang: Das Problematische rein inneren Umgangs — Novalis' Stellung zu diesem Problem — Der Held, der Dichter — Notwendigkeit von Erfahrung und Umgang im Großen — Heinrichs Zug in die größere Welt — Vergleich mit Wilhelm Meister und Franz Sternbald — Synthese des Helden und Dichters — Umgang im Kleinen und Großen.

c) Das Vorbild: Wesen — Bedeutung — „Glauben und Liebe": Das Vorbild des Königs und der Königin — Wirkung.

3. Die bildenden Gemeinschaften 161

a) Die Ehe: Wesen — Erzieherischer Wert — Bedeutung der Mädchenerziehung.

b) Freundschaft und Geselligkeit.

c) Die Familie: Sinn für Familienglück — Bedeutung.

d) Der Staat: Dynamysch-organische Auffassung des Staates — Der Staat als Kulturträger — Bildung durch den Staat — als Tempel der allumfassenden Tätigkeit — Verhältnis zur Aufklärung — Die neue Staatsgesinnung — Rückschluß auf die Familie.
Erziehung zum Staate — Erziehende Funktion des Königs — Bildung des Königs — Der „Direktor der Künstler" — seine erziehende Funktion — Die militärische, die praktisch-politische Akademie — Bedeutung der persönlichen Leitung durch den König — Erziehung aller Bürger zum Staate — Die erziehende Funktion der Königin.

e) Volkstum und Deutschtum: Das Volk als individuelles pädagogisches Problem — Dem deutschen Volke die Kraft zur großen Synthese eigen — Das hohe Ziel des Deutschen — Novalis' Hinweis aufs Deutschtum für deutsche Bildung.

C. Schluß 179

Würdigung 179

Novalis' pädagogische Ideen im Rahmen seines Arbeitens und Lebens — Wirkung — Wert — Kunst und Religion im Dienste der Bildung — Das „romantische Element" in Erziehung und Unterricht.

Einleitung.

Rousseau und die Romantik — Novalis.

I. Rousseau und die Romantik

Wenigen Werken des europäischen Schrifttums war es vergönnt einen so mächtigen Zauber auf die Besten ihrer Zeit auszuüben, wie es den Schriften besonders den Jugendschriften J. J. Rousseaus gelang. In rascher Folge erschienen sie im 1. und 2. Jahrzehnt der 2. Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Sein „discours sur les sciences et les arts“ von 1750 bezeichnete den Fortschritt der Künste und Wissenschaften als Ursache des Verfalls der Sitten; drei Jahre später machte Rousseau die Zivilisation für die Ungleichheit unter den Menschen und die aus ihr resultierenden Schäden verantwortlich. „La nouvelle Héloise“ vertrat die Rechte des Herzens und der Leidenschaft im Gegensatz zur Unnatur der konventionellen Sittlichkeit seiner Zeit. Und ebenso bedeutete sein „Contrat social“ Kampf gegen die Tendenzen seiner Zeit. Sein „Emile“ zog die Konsequenzen: er forderte die naturgemäße Erziehung eines ursprünglichen Menschen. —

Der Verfasser dieser Schriften ward in kurzer Zeit einer der berühmtesten Männer Frankreichs. Die vornehme Gesellschaft von Paris öffnete sich ihm. „Im Kreise der Encyklopädischen bewegte er sich,

nannte Diderot seinen Freund[1]). Voltaire mußte ihm einen Teil des öffentlichen Interesses abtreten. Aber nicht nur Frankreichs literarische und wissenschaftliche Welt stand im Banne des jungen Schweizers, vielmehr noch fand dieser Eingang in das aufstrebende, leidenschaftlich erregte, junge Deutschland. Die Zeit des Sturmes und Dranges ist ein hinreichend beredtes Zeugnis. Der Einfluß von Rousseaus Emil auf die Entwicklung des philosophischen Denkens Kants ist bekannt. „Rousseau hat mich zurechtgebracht" — so hat der Königsberger Philosoph selbst in einem nachgelassenen Fragment sich ausgedrückt.

Worin lag nun der Zauber dieser Schriften begründet? Seine Gedanken sind kein vollkommener Ausdruck, keine Fortführung, keine Vollendung dessen, was den Wissenschaftlern seiner Zeit als Dogma galt, sie bedeuten vielmehr eine vollständige Verwerfung all der Weisheit seines Jahrhunderts, all der Weisheit der Aufklärung. Und doch diese ungeheuere Wirkung? „Rousseau war ein Anfangsmensch. Ein Mensch der mit den blendenden Waffen seines Geistes gegen die gesamte geschichtlich-gesellschaftliche Form der Kulturmenschheit kämpfte als gegen die Erstarrung ihres echten Lebensgehaltes und der die Menschheit dagegen aufforderte, aufrief sich zurückzubesinnen auf die echten, ewig jungen Quellen menschlich-persönlichen Lebens".[2]). So erklärt H. Leser den Zauber, der von Rousseau ausging. Ein Anfangsmensch war er, einer von denen, die hinwegsehen können, über die Mauern, die eine lange wissenschaftliche Arbeit rings um sie gebaut, die den Grund von neuem untersuchen wollen, auf dem zu bauen sei, die den

1) Windelband, Geschichte d. neueren Philosophie I, 436.
2) Leser, Problem. I, 423.

Mut und die Kraft der Jugend in sich fühlen, auf einem neuen Grunde neues zu schaffen, denen jedes vom Munde fließende Wort vom Herzen kommt, Bruchstück einer Konfession ist. Jugend mit all dem sie umwehenden Zauber der Unbekümmertheit, der Unmittelbarkeit, der ungeteilten Kraft und Stimmung, des Wollens und des Ueberzeugtseins vom eigenen Können wars, was Rousseau zum begeisternden Propheten des neuen Evangeliums der Natur machte, was seine Macht über die Herzen und Geister seiner Zeit begründete. —

Fast ein halbes Jahrhundert später trat in Deutschland nahezu ein Dutzend Männer und Frauen auf mit einem gleichen jugendlichen Feuer, mit der gleichen Absicht das Leben neu zu gestalten, ihm neue Grundlagen zu geben, es zurückzuführen auf die ursprünglichen Kräfte der Menschennatur: Die frühen deutschen Romantiker. Ricarda Huch entwirft uns folgendes Bild dieser Kämpfer: „Eine Schar junger Männer und Frauen stürmt erobernd über die breite träge Masse Deutschlands. Sie kommen wie vor Jahrhunderten die blonden germanischen Stämme der Wanderung: abenteuerlich, siegesgewiß, heilig erfüllt von ihrem Leben und ihrer Sitte, mit übermütiger Verachtung die alte morsche Kultur über den Haufen werfend. Von der scheuen Ehrfurcht vor überlegener Gewalt, die die feine Ausbildung des Römischen Reichs trotz alledem den barbarischen Eroberern einflößte, empfanden freilich die Romantiker nichts. Sie standen den eigenen Vorfahren gegenüber, deren Schwächen ihnen wenig imponierten ..... Das sonnige Glänzen junger wandernder Sieger liegt blendend über dem kleinen furchtlosen Trupp.“ [1]).

So teilen die frühen deutschen Romantiker mit

1) Ric. Huch, Blüthezeit. S. 1.

Rousseau die jugendliche Begeisterung, die philosophische Orienterung, die Tendenz auf eine neue Gestaltung von Welt und Leben, auf ein Zurückgreifen auf ursprüngliche, bisher vernachlässigte Kräfte der Menschennatur.

Die Kultur, jene Errungenschaft, jenes Heiligste der Aufklärung, war Rousseau zum Problem geworden. Bedeutet der unaufhörlich scheinende Fortschritt der aufklärerischen Kultur auch eine Beförderung der Glückseligkeit des Menschen, das war die Frage. Die Antwort, die Rousseau darauf gab, war vollständig negativ. Der Fortschritt der Wissenschaften und Künste hat die Menschen von den ursprünglichen Quellen ihres Lebens entfernt, sie Bedürfnisse gelehrt, die sie sich nie erfüllen können, sie somit schwach und elend gemacht. Das ursprüngliche goldene Zeitalter ist verloren — worüber die Zeit, da der Mensch als ein glückseliges Kind am Busen der Mutter Natur ruhte, in der er all seine Bedürfnisse befriedigt fand. An seine Stelle trat ein Zustand der Entfremdung von der Natur. Die aufkeimende Natur brachte Arbeitsteilung und diese wieder soziale Ungleichheit unter die Menschen. Der idyllische Frieden, in welchem der Mensch ohne gesellschaftliche Vereinigung, auf die natürlichen Bedürfnisse beschränkt, nach dem Naturgesetze lebte, ist dahin. Herren und Knechte erstehen, die Unmittelbarkeit des Menschen ist verloren, der Mensch bekommt Mittelscharakter. Damit geht er seines inneren Friedens, seiner inneren Sicherheit, seiner Jugend verlustig, innere Zerissenheit und Verworrenheit, kurz Elend wird sein Los.

Ein Zug von Wehmut zieht sich durch diese Ausführungen Rousseaus; es ist das „tiefere Heimweh, das den Kulturmenschen in den Zeiten des Elends und der Verworrenheit noch immer ergriffen hat, das

Heimweh nach einer natürlichen Gestaltung des menschlichen Lebens.“ [1]) In dem Dienste einer solchen natürlichen Gestaltung des menschlichen Lebens stand nun Rousseaus weiteres Schaffen. Es handelt sich darum den Menschen zu befreien aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur, ihn zurückzuführen zu den ursprünglichen Quellen des Lebens. Zur Ausführung dieser Aufgabe schien kein Zweig der Wissenschaft berufen zu sein als die Erziehung. So wird ihm die Erziehung „ein bedeutungsvolles Korrigieren und Umarbeiten der gesellschaftlichen Kultur, ein ewig neues Zurückverlegen in das persönliche Zentrum.“ [2])

Wohl könnte man die Romantiker auch Anfangsmenschen nennen, allein sie waren durchwegs alle viel zu fein gebildet, um in einem Fortschritt der Künste und Wissenschaften schlechthin die Ursache eines Verfalls der Menschheit zu erblicken. Aus dem Schaffen des Sturmes und Dranges, der deutschen Gefühlsphilosophie hatten sie gelernt; der deutsche Klassizismus entfaltete sich vor ihren Augen; das philosophische Ergebnis des kantischen Kritizismus war ihnen in Fleisch und Blut übergegangen. Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Wilhelm Meister, die französische Revolution — das sollten nach der Romantiker Sinn die drei größten Tendenzen des Jahrhunderts sein. Der Bildung Strahlen all in eins zu fassen, das war die Absicht des Romantikers; die edle, von schöpferischen Geistern errungene Bildung sich ganz zu eigen zu machen, ihre Grundanschauungen in die ganze Weite und Tiefe des Lebens zu verflößen, sie zu erproben und das Errungene nun auch zur Herrschaft zu führen in Dichtung und Wis-

1) Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie. I., 458.
2) Leser, Problem. I., 425.

schaft, in Leben und Sitte — das sollte die Aufgabe seines Lebens sein. —

Wie Rousseaus Denken in der Forderung einer neuen, der naturgemäßen Erziehung gipfelte, so steckten auch die frühen deutschen Romantiker voll pädagogischen Interesses. Allein keiner der Angehörigen der frühen deutschen Romantischen Schule gelangte während seiner äußeren und innerlichen Zugehörigkeit zu dieser zu einer gleich betonten und bewußten Ausgestaltung pädagogischer Gedankengänge wie Rousseau. Begründet ist das zum Teil in der Art des Denkens, Lebens und Schaffens der Frühromantiker überhaupt. Einheitliche, vollkommen ausgeglichene Persönlichkeiten wollten sie sein, Menschen, deren Innenleben die volle Sicherheit eines Naturprozesses an sich hat. Sie sind aber gleichzeitig sich bewußt, daß das Ziel der Einheitlichkeit ein Ideal ist, dem man sich nur annähern, das man nie völlig erreichen kann. Am nächsten dem Ideal der Einheitlichkeit, der Vereinigung der Gegensätze glaubt der Romantiker zu kommen, wenn er sich von einem Gegensatz zum andern wendet, wenn er hin- und herpendelt zwischen den Extremen. Diese proteïsche Beweglichkeit des Romantikers, die wie die romantische Ironie schließlich auf demselben Bewußtsein, sich jeden Augenblick über sich selbst erheben zu können, beruht, die ihre dichterische Gestaltung in Figuren wie L. Tiecks „William Lovell“ fand, beherrschte aber nicht nur sein Denken und Schaffen, sondern seine ganze eigene Persönlichkeit. In ständiger Unruhe sehen wir die Romantiker; sie wechseln Beruf, Stellung, Wohnsitz; sie kündigen in oft unangenehm berührender Weise epochemachende Werke an und kommen dann doch nicht über Anfänge hinaus. Bruchstücke bleiben ihre meisten Unternehmungen. Ihre mit soviel Hoffnungen begonnenen

Beziehungen zu ihm. In einem Briefe an seinen Bruder Wilhelm berichtet uns Schlegel von dem Eindruck, den Hardenberg auf ihn gemacht hat. Das Schicksal hat mir einen jungen Mann in meine Hand gegeben, aus dem alles werden kann. — Er gefiel mir sehr wohl —.

Ein noch sehr junger Mensch von schlanker guter Bildung, sehr feinem Gesicht mit schwarzen Augen, von herrlichem Ausdruck, wenn er mit Feuer von etwas Schönem redet — unbeschreiblich viel Feuer — schnellste Fassungskraft und Empfänglichkeit... Nie sah ich so die Heiterkeit der Jugend. Seine Empfindung hat eine gewisse Keuschheit, die ihren Grund in der Seele hat..... Er ist sehr fröhlich, sehr weich und nimmt für jetzt noch jede Form an, die ihm aufgedrückt wird....." [1])

Erschien so Novalis seinem Freunde als einer, aus dem alles werden kann, so kam er doch mit all' seinen Studien zu keinem rechten Ziele. Philosophie, schöne Wissenschaften, Kunst, politische Schwärmereien beschäftigten ihn zu sehr. „Seine grenzenlose Flüchtigkeit zu fesseln, würde vielleicht selbst einem Weibe einmal schwer werden," — berichtete Fr. Schlegel im November 1792.[2]) „Les „années académiques" avaient été pour Novalis une période de tâtonnements" [3]) urteilt Spenlé.

Gegen Ende des Jahres 1792 zu Beginn der französischen Revolutionskriege taucht in Novalis plötzlich der Gedanke auf in die Armee einzutreten. Der Briefwechsel, den er über seine diesbezüglichen Absichten mit seinem Vater führt, ist für uns hier deshalb interessant, weil er einen Blick tun läßt in Novalis' innere Zerrissenheit, in die Ziellosigkeit, die

1) E. Heilborn, Novalis der Romantiker. S. 38f.
2) E. Heilborn, a. a. O. S. 40f.
3) Spenlé, Novalis S. 27.

klarem Blicke den Weizen von der Spreu zu scheiden, der die Mannen seines Gefolges genau kennend, sie zu setzen wußte an die Stelle, dafür sie geschaffen waren. An seiner Seite steht sein geistreicher, bedeutender Bruder Friedrich, ein Mensch, der ausgestattet mit einer beängstigenden Fülle eigener Ideen allzusehr sich einwühlte in den Grund seines geistigen Wesens, unter der Last seiner inneren Schätze nie zu deren klarer äußerer Ausgestaltung kam. Ihre Frauen Karolina und Dorothea greifen weit weniger ein in die Geschichte des Bundes und sind entsprechend mehr geneigt, die Extreme zu verbinden, zu grobe Spitzen zu tilgen. Der früh verstorbene Wackenroder, ein zarter, für diese Welt allzufein Empfindender, erliegt unter der Last seiner Phantasie; daneben sein Freund Tieck, der Improvisator der Romantik, mit einer mehr auf formalem Gebiet liegenden erstaunlichen Universalität. — Dazwischen drängen sich mehr philosophische Köpfe: Schleiermacher wird den Romantikern der Verkünder der neuen Religion; Fichte wird durch seine Wissenschaftslehre zum philosophischen Protonator der gesamten Bewegung; Schelling, nur kurze Zeit dem Kreise angehörend, rettet ihm die Natur. —

III. Novalis' Persönlichkeit im Rahmen einer Biographie.

Die menschlich ansprechendste unter allen Gestalten der Frühromantik bleibt aber Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis — der Romantiker *κατ ἐξοχήν* —

Aus den Berichten seiner Zeitgenossen, aus Novalis' Biographien, aus seinen Tagebuchblättern, seinen literarischen und philosophischen Nachlässen, wie aus seiner Berufsarbeit — immer wieder begegnet

uns dasselbe Bild: der liebenswürdige, feine, vornehme Mensch mit dem anziehenden Aeußeren, mit dem hochemporstrebenden, nach Selbständigkeit und Wissenschaftlichkeit ringenden Geiste, mit dem tiefen Empfinden, der reichen Phantasie, Eigenschaften, die ihn wohl zu Zeiten loszulösen schienen von dieser Erde, dann aber doch wieder der erdgebundenen Vernunft, dem mächtig strebenden Willen den Herrscherplatz räumen mußten — und all das in einem Körper, der gar bald unter der Last einer unheilbaren Krankheit erliegen sollte, den Dienst versagend dem Manne, von dem Goethe noch 1808, also sieben Jahre nach seinem Tode, sagte, es sei schade, daß er so früh verstorben sei, er hätte noch ein Imperator werden können.[1])

Dem Adelsstande entsprossen, einer Familie angehörend, aus der mehr als ein bedeutender, hochgestellter Mann hervorgegangen, war Novalis in den ersten 9 Jahren seines Lebens ein Gegenstand der Sorge für seine Eltern. In seinem schwächlichen, kränklichen Körper schien auch ein träger, zu keiner Entwicklung fähiger Geist dahinzudämmern. Eine schwere Krankheit, die Ruhr, überstand der zehnjährige Knabe und nun fielen auf einmal die Fesseln, die bisher des Kindes Entwicklung gehemmt. Rasch holt Friedrich jetzt Versäumtes nach, wird ein frischer munterer Bursche, der lebhaften Anteil an allem nimmt, was ihn umgibt. Aus jener Zeit besitzen wir eine Beschreibung des Zehnjährigen von der Hand des späteren Jenaer Kirchenrats K. Chr. Schmid, dessen besonderer Aufsicht Novalis während seines Aufenthalts in Luklum im Hause seines Oheims, des Landkomturs von Hardenberg, unterstellt war: ich

1) L. Tieck, in der Vorrede zur 5. Auflage 1837. Minor I, S. XXVIII.

schaft, in Leben und Sitte — das sollte die Aufgabe seines Lebens sein. —

Wie Rousseaus Denken in der Forderung einer neuen, der naturgemäßen Erziehung gipfelte, so steckten auch die frühen deutschen Romantiker voll pädagogischen Interesses. Allein keiner der Angehörigen der frühen deutschen Romantischen Schule gelangte während seiner äußeren und innerlichen Zugehörigkeit zu dieser zu einer gleich betonten und bewußten Ausgestaltung pädagogischer Gedankengänge wie Rousseau. Begründet ist das zum Teil in der Art des Denkens, Lebens und Schaffens der Frühromantiker überhaupt. Einheitliche, vollkommen ausgeglichene Persönlichkeiten wollten sie sein, Menschen, deren Innenleben die volle Sicherheit eines Naturprozesses an sich hat. Sie sind aber gleichzeitig sich bewußt, daß das Ziel der Einheitlichkeit ein Ideal ist, dem man sich nur annähern, das man nie völlig erreichen kann. Am nächsten dem Ideal der Einheitlichkeit, der Vereinigung der Gegensätze glaubt der Romantiker zu kommen, wenn er sich von einem Gegensatz zum andern wendet, wenn er hin- und herpendelt zwischen den Extremen. Diese protëische Beweglichkeit des Romantikers, die wie die romantische Ironie schließlich auf demselben Bewußtsein, sich jeden Augenblick über sich selbst erheben zu können, beruht, die ihre dichterische Gestaltung in Figuren wie L. Tiecks „William Lovell“ fand, beherrschte aber nicht nur sein Denken und Schaffen, sondern seine ganze eigene Persönlichkeit. In ständiger Unruhe sehen wir die Romantiker; sie wechseln Beruf, Stellung, Wohnsitz; sie kündigen in oft unangenehm berührender Weise epochemachende Werke an und kommen dann doch nicht über Anfänge hinaus. Bruchstücke bleiben ihre meisten Unternehmungen. Ihre mit soviel Hoffnungen begonnenen

Beziehungen zu ihm. In einem Briefe an seinen Bruder Wilhelm berichtet uns Schlegel von dem Eindruck, den Hardenberg auf ihn gemacht hat. Das Schicksal hat mir einen jungen Mann in meine Hand gegeben, aus dem alles werden kann. — Er gefiel mir sehr wohl —.

Ein noch sehr junger Mensch von schlanker guter Bildung, sehr feinem Gesicht mit schwarzen Augen, von herrlichem Ausdruck, wenn er mit Feuer von etwas Schönem redet — unbeschreiblich viel Feuer — schnellste Fassungskraft und Empfänglichkeit... Nie sah ich so die Heiterkeit der Jugend. Seine Empfindung hat eine gewisse Keuschheit, die ihren Grund in der Seele hat..... Er ist sehr fröhlich, sehr weich und nimmt für jetzt noch jede Form an, die ihm aufgedrückt wird....."[1])

Erschien so Novalis seinem Freunde als einer, aus dem alles werden kann, so kam er doch mit all' seinen Studien zu keinem rechten Ziele. Philosophie, schöne Wissenschaften, Kunst, politische Schwärmereien beschäftigten ihn zu sehr. „Seine grenzenlose Flüchtigkeit zu fesseln, würde vielleicht selbst einem Weibe einmal schwer werden," — berichtete Fr. Schlegel im November 1792.[2]) „Les „années académiques" avaient été pour Novalis une période de tâtonnements"[3]) urteilt Spenlé.

Gegen Ende des Jahres 1792 zu Beginn der französischen Revolutionskriege taucht in Novalis plötzlich der Gedanke auf in die Armee einzutreten. Der Briefwechsel, den er über seine diesbezüglichen Absichten mit seinem Vater führt, ist für uns hier deshalb interessant, weil er einen Blick tun läßt in Novalis' innere Zerrissenheit, in die Ziellosigkeit, die

1) E. Heilborn, Novalis der Romantiker. S. 38f.
2) E. Heilborn, a. a. O. S. 40f.
3) Spenlé, Novalis S. 27.

so beängstigend auf ihm lastet, die er so gerne gegen zielstrebige Tätigkeit, die allein sein Interesse läutern, erziehen, bilden könne, vertauschen würde. „Ich muß noch erzogen werden", so schreibt er, „vielleicht muß ich mich bis an mein Ende erziehen" ... „So ein Charakter wie der meinige bildet sich nur im Strome der Welt. Einem engen Kreise kann ich nie meine Bildung verdanken .... Männlichkeit ist das Ziel meines Strebens."[1]) Darum ist er nun entschlossen in einen Berufsstand einzutreten, von dessen Grunderfordernis: strenge Disziplin und Ordnung er sich den heilsamsten Einfluß für seine Bildung hofft. — „Das tätige Leben, in das ich nun trete, wird meinem brausendem Kopfe und meinem unruhigen Herzen höchst willkommen sein. Meine Grundsätze und Ideen werden geprüfter, schärfer gedacht, tiefer empfunden werden. Die wilde leidenschaftliche Hitze wird sich legen und nur eine sanfte gemäßigte Wärme zurückbleiben. Der üppige Gedankenstrom wird sich verlieren, aber er wird desto reicher werden. Die Erfahrung wird ihre Hand an meine Bildung legen, und in ihrem hellen Lichte wird manche romantische Jugendidee verschwinden und nur der stillen, zarten Wahrheit, dem einleuchtenden Sinn des sittlich Guten, Schönen und Bleibenden den Platz überlassen. Mein Sinn wird Charakter, meine Erkenntnisse werden Grundsätze, meine Phantasie wird Empfindung, meine Leidenschaftlichkeit wohltätige Wärme, meine Ahnungen werden Wahrheit, meine Einfalt Einfachheit, meine Anlage wird Verstand, meine Ideen werden Vernunft."[2]) „Mein Geist und seine Bildung ist mein heiligster Zweck."[3])

Der Gedanke an die eigene Bildung beschäftigt

1) Nachlese, S. 28, 29, 30.
2) Nachlese, S. 31 f.
3) Nachlese, S. 33.

Novalis. Er sucht nach einem Beruf, der ihn formen könnte. Die Verhandlungen zerschlagen sich. Bald findet der Vater, wie einst Jena, nun auch Leipzig ungeeignet für den Studenten. Wittenberg bringt schließlich 1794 für Novalis den Abschluß der akademischen Studien.

Zu Tennstedt soll ihn nun der kursächsische Kreisamtmann Just in die Verwaltungspraxis einführen. Just berichtet darüber in seiner Biographie Fr. v. Hardenbergs: „Ich sollte sein Lehrer und Führer werden; aber er wird mein Lehrer. Nicht nur, daß ich selbst in denjenigen Fächern, wo ich vielleicht durch Erfahrung und Uebung ihn an Kenntnissen übertraf, alle meine Kraft aufbieten mußte, um seinem Forschungsgeiste, der sich mit dem Gemeinen, Bekannten, Alltäglichen nicht begnügte, sondern das Feine, das Tiefe, das Verborgene überall aufsuchte, einige Genüge zu leisten; sondern auch hauptsächlich, daß er mich mit sich fortriß, mich von den Fesseln der Einseitigkeit und Pedanterie, in die ein vieljähriger Geschäftsmann so leicht eingeschmiedet wird, befreite; mich zu vielseitiger Ansicht desselben Gegenstandes durch sein Sprechen und Schreiben nötigte, mich zu den Idealen, die seinem Geiste immer vorvorschwebten, soweit es mir meine Schwerfälligkeit erlaubte, erhob, und den fast entschlummerten ästhetischen Sinn in mir erweckte.“ — „Er wollte das, was er sein wollte, nicht halb, sondern ganz sein. Nichts trieb er oberflächlich, sondern alles gründlich. Dabei kam ihm die herrliche Anlage, das Gleichgewicht aller Geisteskräfte und die Leichtigkeit, womit er alles betreiben konnte, vorzüglich zu statten.“ —[1])

Unermüdlichen Forschungstrieb, hohen idealen Sinn, echte Gründlichkeit rühmt der ältere Freund

1) Minor, I, LVf.

an dem verstorbenen Jüngeren. Es ist das Bild des Novalis in den besten Tagen seines Lebens.

Es war die Zeit, da er in Sophie von Kühn seine Lebensgefährtin gefunden zu haben glaubte, zu der er, wenn auch unter wechselnden Stimmungen leidend, stets treu stand. Die Aussicht auf eine baldige Verbindung mit ihr war für ihn ein Ansporn sich mit Ernst auf den kommenden Beruf vorzubereiten, die Veranlassung, im Februar 1796 den Justizdienst zu Tennstedt zu verlassen und zu Weißenfels als Auditor in die dortige, unter der Leitung seines Vaters stehende Lokal-Salinen-Direktion einzutreten. Der Vater mag wohl mit einiger Besorgnis diesem Wechsel zugesehen haben und geheimen Zweifel an der Tauglichkeit des Sohnes für den neuen Beruf gelegt haben. Allein das Verhältnis zwischen Vater und Sohn gestaltete sich bald freundlich. Wider Erwarten bewährte sich der Sohn in ernster Arbeit, auch dem Kleinen und Nebensächlichen die gebührende Aufmerksamkeit widmend. —

Das Glück, das sich Novalis erträumte, sollte ihm nicht werden. Sophie erkrankte und mußte sich im Sommer 1796 in Jena einer schweren Operation unterziehen. Mehrere Monate weilte sie ihrer Heilung halber in Jena. Hardenberg kam aus Weißenfels fleißig hierher. Dabei nahm er die Gelegenheit wahr, im Kreise seiner alten Freunde Fichte und Friedrich Schegel zu denen sich bald neue gesellten, die nie völlig vernachlässigten philosophischen Studien wieder aufzunehmen. Um jene „drei größten Tendenzen des Jahrhunderts“ — Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Wilhelm Meister und die französische Revolution drehten sich die Gespräche der Freunde. „So tief, als möglich, versenke ich mich in die Flut des menschlichen Wissens, um, solange ich in diesen heligen Wellen bin, die Traum-

welt des Schicksals zu vergessen."[1]) So schreibt er Anfang Februar 1797. Sophie starb am 19. März 1797. „Das Blütenblatt ist in die andere Welt hinübergeweht. Der verzweifelte Spieler wirft die Karten weg" — aber nicht um einer müden Resignation zu huldigen. Das Glück, das ihm in dieser sichtbaren Welt versagt blieb, will er in der unsichtbaren gewinnen. Er faßt den Entschluß Sophie durch die Kraft seines Willens nachzusterben. „Das Engagement war nicht für diese Welt." „Sie ist gestorben, so sterbe auch ich. Die Welt ist öde." (II, 94). So lauten ein paar Tagebucheinträge und wenige Tage nach dem Tode Sophiens schreibt er an seinen Freund, den Kreisamtmann Just: „Wenn ich bisher in der Gegenwart und in der Hoffnung irdischen Glücks gelebt habe, so muß ich nunmehr ganz in der echten Zukunft und im Glauben an Gott und Unsterblichkeit leben. Es wird mir sehr schwer werden, mich ganz von dieser Welt zu trennen,..... — aber ich weiß, daß eine Kraft im Menschen ist, die unter sorgsamer Pflege sich zu einer sonderbaren Energie entwickeln kann."[2])

Unter solche Gesichtspunkte rückt Novalis nun sein Leben und dessen Sinn und Aufgabe, seinen Beruf, seinen Umgang, seine wissenschaftlichen Studien. „Die Wissenschaften gewinnen ein höheres Interesse für mich; denn ich studiere sie nach höheren Zwecken, von einem höheren Standpunkte. In ihnen, in Aussichten auf die unsichtbare Welt, in wenigen Freunden und in Pflichtgeschäften will ich bis zum letzten Atemzuge leben, der, wie mir scheint, so entfernt nicht ist, als ich oft fürchte."[3]) So heißt es in dem bereits erwähnten Briefe vom 29. März 1797 an Kreisamt-

1) Haym, S. 388.
2) Minor I, LXIII.
3) Minor I, LXIV.

mann Just. Das Tagebuch spiegelt den ganzen Kampf wieder, den Novalis mit sich führt. Es erscheint uns als ein Buchführen über die verborgensten Seelenregungen, als ein geflissentliches Sichselbstbeobachten und Zur-Rechenschaft-Ziehen, wie es dem Schreiber wohl aus den pietistischen Uebungen des Elternhauses und der Herrenhuter Brüdergemeinde bekannt sein mochte.[1])

So vergehen ihm Frühjahr und Sommer 1797 und noch tief im Herbste steht er fest bei seinem Entschluß, Sophien zu folgen. Allein Zeit und urwüchsige Jugend taten allmählich ihre Wirkung und Hardenberg fand wieder Geschmack an seinen wissenschaftlichen Arbeiten, an seinem Beruf, am tätigen Leben. Die alte Lust einzudringen in die inneren Gewinn versprechenden Wissenschaften und dadurch selbst zu wachsen, erwachte wieder. Der Drang wieder tätig zu sein, ließ ihn um so leichter zu dem Entschlusse kommen, zur Vervollkommnung seiner berufswissenschaftlichen Ausbildung die Bergakademie zu Freiberg zu beziehen, als er dadurch auch einen Wunsch seines Vaters erfüllte.

Das Leben hatte ihn wieder. Weit streckt er seine Fühler aus. Den Wissenschaften seines Berufs, der Physik, Chemie, Metallurgie, Technik, widmet er sich; er läßt seine Blicke auf politische Bereiche schweifen, seinen Beitrag zur Thronbesteigung des jungen preußischen Königspaares für die Jahrbücher der preußischen Monarchie liefernd; er findet den Anschluß an seine Romantischen Freunde im nahen Dresden wieder, er kann ihnen zu ihrer Beruhigung mitteilen, daß er in Freiberg durchaus nicht zu lauter a + b werden würde; seine alte Neigung zum Absoluten habe ihn auch diesmal glücklich aus dem

1) Vergl. Haym, S. 390.

Strudel der Empirie gerettet.[1]) Die Stimmung beherrscht sein Leben, die in den „Hymnen an die Nacht“ ihren Ausdruck in diesen Worten gefunden haben: „Gern will ich — Die fleißigen Hände rühren, — Ueberall umschaun, — Wo du mich brauchst,[2]) — Rühmen deines Glanzes — Volle Pracht, — Unverdrossen verfolgen — Den schönen Zusammenhang — Deines künstlichen Werkes, — Gern betrachten — Den sinnvollen Gang — Deiner gewaltigen — Leuchtenden Uhr, — Ergründen der Kräfte — Ebenmaß — Und die Regeln — Des Wunderspiels — Unzähliger Räume — Und ihrer Zeiten“ (I, 18ff.).

Den kräftigsten Ansporn sich wieder ganz dieser Erde und ihren Anforderungen anzupassen, empfing Novalis aus seiner Liebe zu Julie von Charpentier. Nun mußte er sich einen festen Plan für sein zukünftiges Leben zurechtlegen. Er beendete seine Studien und trat Pfingsten 1799 in Weißenfels seine Stelle als Assessor beim Direktorium der kurfürstlichen Salinen an.

Hatten sich die Romantiker im Sommer 1798 zu Dresden ein erstes Stelldichein gegeben, so wurde nun 1799/1800 Jena zu ihrem Hauptquartier. „So vollständig und so nahe war der Kreis der Romantiker noch nie beisammen gewesen“.[3]) Novalis benutzte jede Gelegenheit in ihrem Kreise in der nahen Musenstadt zu weilen.

Tieck, den Hardenberg hier im Sommer 1799 kennen und als Freund verehren lernte, entwirft uns sein Bild in jenen Tagen: „Novalis war groß, schlank und von edlen Verhältnissen. Er trug sein lichtbraunes Haar in herabfallenden Locken.....; sein

1) Vergl. Raich, S. 58.
2) (munteres Licht des Tages).
3) Haym, S. 427.

braunes Auge war hell und glänzend, und die Farbe seines Gesichts, besonders der geistreichen Stirn, fast durchsichtig. — Seine Miene war stets heiter und wohlwollend. — Der Umriß und der Ausdruck seines Gesichts kam sehr dem Evangelisten Johannes nahe, wie wir ihn auf der herrlichen großen Tafel von A. Dürer sehen, die Nürnberg und München aufbewahrt. — Sein Gespräch war lebhaft und laut, seine Gebärde großartig, ich habe ihn nie ermüdet gesehen .... Langeweile kannte er nicht, selbst in drückenden Gesellschaften unter mittelmäßigen Köpfen, denn er entdeckte gewiß eine Person, die ihm eine noch fremde Kenntnis mitteilte, die er brauchen konnte, so geringfügig sie auch sein mochte. Seine Freundlichkeit, seine offene Mitteilung machten, daß er allenthalben geliebt war, seine Virtuosität in der Kunst des Umgangs war so groß, daß geringere Köpfe es niemals wahrgenommen haben, wie er sie übersah. Wie er auch am liebsten die Tiefen des Gemütes im Gespräche enthüllte, als begeistert von den Regionen unsichtbarer Welten sprach, so war er doch fröhlich wie ein Kind, scherzte in unbefangener Heiterkeit, und gab sich selbst den Scherzen der Gesellschaft hin. Ohne Eitelkeit, gelehrten Hochmut, entfremdet jeder Affektation und Heuchelei, war er ein echter, wahrer Mensch, die reinste und lieblichste Verkörperung eines hohen unsterblichen Geistes.“ [1])

Es ist reizvoll daneben das Bild zu stellen, das der berühmte Geologe Professor Steffens von Novalis entwirft: „In Jena lernte ich auch Novalis kennen ..... Sein Aeußeres erinnerte dem ersten Eindrucke nach an jene frommen Christen, die sich auf eine schlichte Weise darstellen ..... Er war lang und schlank, und eine hektische Constitu-

1) Vorrede zur 3. Aufl. von 1815. Minor I. S. XXf.

tion sprach sich nur zu deutlich aus. Sein Gesicht schwebt mir vor als dunkel gefärbt und brünett. Seine feinen Lippen zuweilen ironisch lächelnd, für gewöhnlich ernst, zeigten die größte Milde und Freundlichkeit. Aber vor Allem lag in seinen tiefen Augen eine ätherische Glut." — „Er war ganz Dichter..... Nur wo ihm verwandte Geister entgegenkommen, gab er sich ganz hin. Dann sprach er gern und ausführlich und erschien im höchsten Grade lebhaft."[1])

So der Eindruck, den Novalis im Sommer 1799 auf seine Freunde machte.

Nachdem er den Winter 1799 auf 1800 zumeist auf der kursächsischen Saline zu Artern zugebracht hatte, wurde er am 3. Februar 1800 als Assessor bei der Salinendirektion zu Dürrenberg approbiert." Am 14. Juli erhielt er sein Patent als Assessor. Da wurde 1800 eine Amtshauptmannstelle in Thüringen frei. Sofort unternahm Hardenberg die nötigen Schritte diese zu erlangen, hätte sie ihm doch ein weiteres, reicheres Arbeitsfeld geboten und zugleich die Aussicht auf eine baldige Verbindung mit Julien eröffnet. Das Glück schien ihm hold zu sein.

Da brach die Krankheit seiner Familie, die Schwindsucht, aus; zunächst im Sommer 1800 während seines Aufenthaltes zu Dresden. Hardenberg hat wohl kaum die ganze Schwere seiner Krankheit erkannt. Einige wenige Tagebuchblätter aus dem Oktober 1800 überschreibt er „Lehrjahre der höheren Lebenskunst, Studien der Gemütsbildung." Eine Schulung des Charakters, eine auferlegte Probe erscheint ihm seine Krankheit. Er trägt sie mit Mut und Freudigkeit. Die Angst, die ihn mit jedem Blutauswurf überkommt, sucht er sich abzuerziehen. Für den Fall, daß er nun vorerst nicht heirate, will er sich

1) Nachlese, S. 237 ff.

mit Lektüre versehen und stellt sich eine lange Liste zu lesender Werke her. —

Anfang 1801 kehrt Novalis nach Weißenfels zurück. Von seinen Lieben in aufopfernder Weise gepflegt, gibt er nie die Hoffnung auf Wiederherstellung auf; besonders vom herannahenden Frühjahr erhofft er sich Genesung. Wohl ist er körperlich matt, allein sein Geist ist rege. Er liest gern und viel, besonders in der Bibel, in Zinzendorfs und Lavaters Schriften, ohne dabei seine beruflichen Aufgaben und seine poetischen Neigungen zu vernachlässigen. Sein Freund Fr. Schlegel besucht ihn am 21. März, ihm damit eine herzliche Freude bereitend. Am 25. entschlief er ohne sichtbaren Kampf. „Sein früher Tod erschien allen, die ihn genauer kannten, ein wahrer Verlust für die Wissenschaften und für die Menschheit zu sein“[1]) — so schreibt Just in seiner Biographie des Dichters.

IV. Zusammenfassung.

So stellt sich im Rahmen einer kurzen Biographie Hardenbergs das Bild seiner Persönlichkeit dar. Ein Zug ists, der immer wiederkehrt in den Berichten der Menschen, die mit ihm in seinem kurzen Leben zusammenkamen. Aus dem schönen, lebens- und geistvollen, für Alles regen und aller Herzen gewinnenden Knaben, aus dem Jüngling, der alles zu werden verspricht, reift allmählich ein Mann, der davon spricht, daß er sich bis an sein Lebensende erziehen müsse, dem als heiligster Zweck seines Lebens sein Geist und dessen Bildung erscheint, dem die Wechselfälle des Lebens nur Veranlassung zu eigener Selbstbesinnung und bildender Vertiefung sind, dem jegliches Gebiet beruflicher Tätigkeit und freundschaft-

1) Minor I, S. LII.

lichen Umgangs nur dazu dient, innerlich zu wachsen, dem selbst sein Krankenlager nur eine Schulung des Charakters, die Jahre der Krankheit nur Lehrjahre der höheren Lebenskunst bedeuten können. Es ist der Gedanke steter Vervollkommung der eigenen Persönlichkeit, also steter Selbsterziehung, der Novalis' ganzes Leben durchzieht.

Novalis' Biograph Heilborn führt diese Einstellung des Denkens Hardenbergs auf Schillersche Einflüsse zurück. Er bemerkt (S. 96): „Unter Schillers Einfluß war er sich selbst der gestrenge Schulmeister geworden und ist es sich geblieben. Und kein Zweifel kann bestehen, daß erregbaren und leidenschaftlichen und verträumten Naturen wie der seinen, solch Gegengewicht an pedantischem Selbstzwang vonnöten ist."

Ist's da verwunderlich, wenn auch in sein Denken gleiche Gedanken Eingang fanden? Und wer die mannigfachen Ansätze und wechselnden Ausgestaltungen seiner Grundideen betrachtet, dem fällt es auf, daß immer und immer wieder, wenn auch oft in das Gehäuse der Spekulation und Phantastik gehüllt, sich Gedanken hervordrängen über Erziehung und besonders Selbsterziehung, über deren Ziele und Wege. —

Diesen Gedanken nachzugehen, ihre Grundlagen, ihre Ansätze und bruchstückweisen Ausgestaltungen darzustellen, ist die Aufgabe vorliegender Arbeit.

I. Kapitel.

Die Grundlagen.

1. Geschichtsphilosophische Orientierung.

Rousseau hatte, wie wir oben sahen, das Ganze seiner Welt- und Lebensanschauung eingebaut in den

Rahmen einer geschichtsphilosopischen Spekulation. Den Romantikern lag geschichtliches Denken mindestens ebenso nahe. Gebührt ihnen doch das Verdienst die deutsche Geschichtsschreibung mächtig angeregt, ihr Entstehen und Schaffen entscheidend beeinflußt zu haben. Sie haben das Gefühl für die Bedeutung des Geschichtlichen wieder gefunden, sie haben das historische Moment als einen integrierenden Bestandteil jeglicher wissenschaftlichen Bildung eingeführt. „Die Romantik hat zum erstenmale die Realität der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie sie geworden und gewachsen ist seit der Entstehung der Wissenschaften, ausgebreitet, um auf das Bewußtsein der Realität eine geschichtliche Weltanschauung zu gründen,“ [1]) so faßt Ermin Kircher die Bedeutung der frühromantischen Geschichtsphilosophie. —

Welchen Wert Novalis geschichtlicher Bildung beimißt, geht aus einer Stelle des Briefes vom 8. Juli 1796 an Friedrich Schlegel deutlich genug hervor, in dem Hardenberg diesem in überschwenglichen Worten dankt für die Anregungen, die er ihm für geschichtliche Studien gab: „Du weißt, welchen Anteil Du einst an meiner Erziehung genommen hast ..... Jeder Gedanke an meine historische Bildung war mit Deiner Erinnerung verbunden.“ [2])

Bei seinen historischen Studien begnügt sich Novalis eben durchaus nicht, mit der Erwerbung und Sammlung von Material, er will vielmehr eindringen in den inneren Sinn der Geschichte; die innere Einheit, die sinnvolle Gerichtetheit der Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit der geschichtlichen Phänomene erforschen. Die Geschichte ist ihm Offenbarung letzter

---

1) Erwin Kircher, Philosophie der Romantik S. 89.
2) Raich, Briefwechsel, S. 15f.

Lebenswerte, Enthüllung des Geheimnisses des Menschentums.

Wollen wir die Grundzüge seiner spekulativen Geschichtsphilosophie in den großen Linien ihrer Konstruktion kennen lernen, so ist das, soweit es im Rahmen und Sinn vorliegender Arbeit tunlich und nötig ist, am leichtesten aus zwei Werken seines späteren Schaffens möglich:

Der geschichtsphilosophischen Legende „Die Christenheit oder Europa“ aus dem Jahre 1799 und dem Märchen Klingsohrs im 9. Kapitel seines wenige Monate nach jenem Fragmente entstandenen Romans „Heinrich von Ofterdingen.“

„Es waren schöne herrliche Zeiten“, so hebt jenes Fragment an, „wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Erdteil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reiches“ (II, 22) verband, wo Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte vereinigte, wo eine zahlreiche geistliche Zunft, allgemein geachtet und geehrt, Bringerin von Glück, Sicherheit, Schutz und Hülfe, mit wunderbaren Kräften ausgestattet, Spenderin von Segen und göttlichen Gnaden war, wo der Ehrfurcht und dem Gehorsam gegen ihre Worte die wildesten und gefräßigsten Neigungen weichen mußten, wo Frieden und Liebe herrschten. — „Mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt der Kirche frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinnes, und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen im Gebiete des Wissens.“ (II, 24). — „Das gewaltige Emporstreben aller anderen menschlichen Kräfte, die harmonische Entwicklung aller Anlagen; die ungeheuere Höhe, die einzelne Menschen in allen Fächern der Wissenschaften des Lebens und der Künste erreichten, und der überall

blühende Handelsverkehr mit geistigen und irdischen Waren ....." (II, 25) sind Beweise dafür, wie wohltätig, wie angemessen der inneren Natur der Menschen diese Regierung, diese Einrichtung war — sind die „schönen wesentlichen Züge der echt katholischen oder echtchristlichen Zeiten." (II, 25).

„Noch aber war die Christenheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug," hebt die Schilderung der zweiten Periode an. Der Druck des Geschäftslebens, das Erstarken eigennütziger Sorgen ließen die Liebe, den Grundcharakter jenes ersten Zeitalters, bald als Trug und Wahn erscheinen. Die Kultur, wenigstens eine der Ausprägungen der Kultur, ist schädlich für den Sinn des Unsichtbaren: „Die Richtung der Kultur, die, alles Dichten und Trachten den Mitteln des Wohlbefindens allein" zuwendet, nur dazu dient, die Bedürfnisse und die Kunst ihrer Befriedigung raffinierter zu gestalten, sodaß dem einzelnen Menschen über dem Streben ihnen gerecht zu werden keine Zeit mehr bleibt „zur stillen Sammlung des Gemüts, zur aufmerksamen Betrachtung der inneren Welt." (II, 25).

Haben und das dazu führende Wissen allein galten. Die Wissenschaft wurde einer immer mehr erschlaffenden Geistlichkeit entwunden und die Laien machten mächtige Fortschritte auf dem Wege der Bildung. Die schon begonnene Bewegung der Emanzipation setzte der Protestantismus fort. Die weltliche Macht erstarkte und nahm nun der geistlichen den letzten Rest irdischer Gewalt. Was der Protestantismus in löblicher Absicht gewonnen hatte, kam zu einem unrühmlichen Ende: ein Buchstabenglaube, dem religiösen Sinn und seiner Irritabilität höchst verderblich entstand. „Nur selten, daß hie und da ein gediegener, ewiger Lebensfunke hervorspringt, und eine kleine Gemeinde sich assimiliert", (II, 29) wie

im Kreise der Pietisten und Mystiker. „Die Zeit nähert sich einer gänzlichen Atonie der höheren Organe, der Periode des praktischen Unglaubens.“ (II, 29/30). Auch der Jesuitenorden kann dem Verfall der Religiosität oder vielmehr dem Fortschritt des praktischen Unglaubens nicht Einhalt gebieten. — Unaufhaltsam war der Fortschritt, solange die nüchterne Wissenschaft die Herrschaft behauptete; und sie riß sie immer mehr an sich, aus Instinkt die Geistlichkeit alter Ordnung befehdend. Die Geschichte der europäischen Menschheit näherte sich dem Zeitraum der triumphierenden Gelehrsamkeit und Wissen und Glauben traten in eine entscheidende Opposition. „Im Glauben suchte man den Grund der allgemeinen Stockung und durch das durchdringende Wissen suchte man sie zu heben.“ (II, 33). Das „Resultat der modernen Denkungsart nannte man Philosophie,“ darunter all das begreifend, was sich gegen die Religion wendete. Ja, der „Religionshaß dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Not obenan, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheueren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller, und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sei.“ (II, 33).

Der französische Materialismus und die deutsche Aufklärung brachten diese Gelehrsamkeit zur höchsten Blüte. In Deutschland vor allem „betrieb man dieses Geschäft gründlicher, man reformierte das Erziehungswesen, man suchte der alten Religion einen neuen, vernünftigeren, gemeinern Sinn zu geben, indem man

alles Wunderbare und Geheimnisvolle sorgfältig von ihr abwusch; alle Gelehrsamkeit ward aufgeboten um die Zuflucht zur Geschichte abzuschneiden, indem man die Geschichte zu einem häuslichen und bürgerlichen Sitten- und Familiengemälde zu veredeln sich bemühte" (II, 34) ..... „Das gemeine Volk wurde recht mit Vorliebe aufgeklärt, und zu jenem gebildeten Enthusiasmus erzogen, und so entstand eine neue europäische Zunft: die Philanthropen und Aufklärer" (II, 34). —

„Schade, daß die Natur so wunderbar und unbegreiflich, so poetisch und unendlich blieb, allen Bemühungen sie zu modernisieren" trotzte und so schließlich eine zweite, eine umfassendere und eigentümlichere Reformation nötig machte. Mit dem Satze: „Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, ... kann einem historischen Gemüte gar nicht zweifelhaft bleiben" kennzeichnet Novalis die Stellung seiner Zeit.

„Aus der Vernichtung alles Positiven hebt die Religion ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Wie von selbst steigt der Mensch gen Himmel auf, wenn ihn nichts mehr bindet, die höheren Organe treten von selbst aus der allgemeinen, gleichförmigen Mischung und vollständigen Auflösung aller menschlichen Anlagen und Kräfte als der Urkern der irdischen Gestaltung zuerst heraus." (II, 35/6) Ueberall in Frankreich, in Deutschland zeigen sich Spuren dieser neuen Welt. „Eine neue goldene Zeit mit dunklen, unendlichen Augen, eine prophetische wundertätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit" (II, 39) wird anbrechen.

Für seine Zeit, so ist des Dichters Meinung, liegt jene Zeit des praktischen Unglaubens schon weit genug dahinten um eine gerechte Würdigung zu erfahren. Dank jenen Gelehrten und Philosophen;

denn sie trugen nur dazu bei, den Eindruck des Neuen umso überwältigender zu gestalten, den Verzerrungen und schauerlichen Mißgestaltungen eines irregeführten religiösen Triebs ein Ende bereitend. Freilich der schwerfällige, irdische Verstand konnte die Aufklärer und Philantropisten nicht zum höchsten führen, sie müssen erst den Pulsschlag der neuen Zeit verspüren, wie er die Versuche zur Neugestaltung aller äußeren Wissenschaften durchpulst.

Die neue Religion wird aber auch die Neugestaltung der politischen Verhältnisse ermöglichen. Sie ist das Dritte — zugleich weltliche und überirdische — Element, das allein die widerstreitenden weltlichen Kräfte ins Gleichgewicht setzen kann. So muß der Neugestaltung der politischen Form Europas das Schema der Hierarchie, diese symmetrische Grundfigur der Staaten, zugrunde liegen. „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder in eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird“ (II, 45).

Waren bei der Konstruktion des Gangs der Geschichte in dem Aufsatz über „Die Christenheit oder Europa“ die religiös-mystischen Gedankengänge Richtung gebend, so kommt in Klingsohrs Märchen der Dichter wieder zu seinem Rechte. In der Wiederbringung eines Reichs der Liebe und Poesie, eines goldenen Zeitalters, in dem „das große Weltgemüte überall sich regt und unendlich blüht“, erblickt er den Sinn des Weltgeschehens.

König Arktur und seine Tochter Freya sind in einem herrlichen, aber eigenartigen Palaste gefangen. Wohl herrscht überall beste Ordnung, sind die mannigfaltigsten Gestalten in schönster Harmonie, ist

alle Pracht in wundersames Licht getaucht, allein die Bäume sind nur aus Metall, die Pflanzen aus kalten Krystallen, die Blüten aus toten Edelsteinen, ja selbst der hohe Springquell im Innern des Gartens ist erstarrt zu Eis, die Burg rings umgeben von einem Meer von Eis. Kein Leben; furchtbare Starre hält alles umfangen. Auch drinnen in der Burg herrscht gleiche Stimmung: Trauer um das unterdrückte Leben. Klagend ertönt die Stimme Freyas in der bangen Frage, ob nicht endlich die Befreiung nahe. Der große Held kann nur schweigen. Der König erscheint empfangen vom Gesang eines schönen Vogels, der baldige Befreiung verkündet, gleichzeitig auch den Weg angibt, auf dem die Befreiung erfolgen soll.

„Die kalte Nacht wird diese Stätte räumen,
Wenn Fabel erst das alte Recht gewinnt.
In Freyas Schoß wird sich die Welt entzünden
Und jede Sehnsucht ihre Sehnsucht finden." (IV, 182)

Das Spiel des König, seiner Tochter und des Helden ergibt dieselbe Gewißheit: „Eisen, wirf dein Schwert in die Welt, daß sie erfahre, wo der Friede ruht." — So gibt Novalis ein allegorisches Bild der Zeit, da der Geist der Sittlichkeit gebunden in die starren Formen der Rechtlichkeit, des Rechts ist, da das kalte, nackte „Du sollst!", wenn auch in schönem Gewand herrscht, da die Freiheit nur auf dem Siechenbette ihr Dasein fristen kann. —

Das zweite Stück des Märchens führt uns in die Behausung Fabels — also der Poesie — und ihres Bruders Eros. Den Sinn den allzeit geschäftigen, nennen sie ihren Vater und das warme, treue Herz ihre Mutter. Des Eros Amme ist Ginnistan, die Phantasie. —

„Zu der Zeit lag der schöne Knabe Eros in seiner Wiege und schlummerte sanft, während Ginnistan, seine Amme, die Wiege schaukelte und seiner Milch-

schwester Fabel die Brust reichte. Ihr buntes Halstuch hatte sie über die Wiege ausgebreitet, daß die hellbrennende Lampe, die der Schreiber vor sich stehen hatte, das Kind mit ihrem Scheine nicht beunruhigen könnte. Der Schreiber — das Symbol der trockenen, erdenschweren, in niederem Fleiße arbeitenden Wissenschaft — „schrieb unverdrossen, sah sich nur zuweilen mürrisch nach dem Kinde um, und schnitt der Amme“ — Phantasie — „finstere Gesichter, die ihn gutmütig anlächelte und schwieg. Der Vater..... hatte unaufhörlich dem Schreiber etwas zu sagen. Dieser vernahm ihn genau, und wenn er es aufgezeichnet hatte, reichte er die Blätter einer edlen göttergleichen Frau hin“ (IV, 183/4), der Verwalterin des häuslichen Herdes, die die Arbeit des Schreibers überwachte und wertete, nur wenigen von seinen Produkten in dem klärenden Bade Ewigkeitswert verleihend. Hin und wieder spendete sie aus dem Reichtum ihres Schatzes, bald Ginnistan und den Kindern, bald dem Schreiber. Und eigenartig: Was sich bei Ginnistan und den Kindern in tausend seltsamen Bildern auflöste, das wurde beim Schreiber, dem Vertreter der Aufklärung, zu Zahlen und geometrischen Figuren, die er mit vieler Emsigkeit auf einen Faden zog und sich zum Zierrat um den mageren Hals hing.“ Niemand im ganzen Hause hörte recht auf den Schreiber. Die Mutter, das warme, treue Herz erscheint ihm als seine gefährlichste Feindin. —

Plötzlich ändert sich das Bild. Der Vater bringt ein unscheinbares Eisenstäbchen. Der Schreiber untersucht, experimentiert und schon beeilt er sich Ding und Eigenschaften zu registrieren und ergeht sich in Betrachtungen über Möglichkeiten nutzbringender Verwendung. Unter Ginnistans Bemühungen bekommt das Stäbchen Leben: Eros ist plötzlich zum Jüngling herangereift, ein unstillbares Verlangen nach „Norden“

hat ihn ergriffen. Die innere Einheit der Familie ist gesprengt, die äußere wird nun auch gelöst.

Rege Geschäftstätigkeit kommt ins Haus, eine festliche Stimmung bemächtigt sich seiner Bewohner. Eros stärkt sich noch aus der Schale Sophiens und macht sich sodann mit Ginistan auf die Reise. Damit ist nun das Zeichen zu einer Revolution im Hause gegeben. Der Schreiber verwickelt das Gesinde in eine gefährliche Verschwörung. Der Vater und die Mutter werden gefangen gesetzt, der Altar zerschlagen. Zum Glück ist die kleine Fabel entflohen, doch auch sie gelangt zunächst nur ins Reich der Schatten, wo die drei alten Frauen in mechanischer, dumpfer Arbeit die Lebensschicksale spinnen. Fabel gelingt es jedoch ihren bösen Anschlägen zu entgehen, sie versteht es sogar, jenen stumpfsinnigen Gestalten unzählige schauerliche Gespensterscheinungen vorzuzaubern, aus deren Banne die Frauen lediglich durch das Dazwischenkommen des Schreibers erlöst werden. Der Schreiber freut sich Fabel hier zu sehen, er wähnt sie in harter Fron. Die Taranteln — die Leidenschaften —, die nach dem Willen der Bösen Fabel den Tod bringen sollen, bereiten wider deren Erwarten den Bösen selbst ein schauerliches Ende. —

Fabel aber findet den Weg zu König Arktur, dort die nahende Erlösung verkündend. Sie herbeizuführen vereinigen sich Ginnistan, Fabel und Eros. —

Der Schreiber hat indes die Mutter auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Aber welch ein Schrecken für den Schreiber! Die Flammen des Scheiterhaufens verzehren die Gluten der Sonne und lassen ihr von dem einstigen hellstrahlenden Gestirn nur noch eine matte glänzende Scheibe, die schließlich als schwarze, ausgebrannte Schlacke ins Meer herabfällt: Der Auf-

klärer sieht die unnütze Pracht seiner einseitigen Verstandesweisheit untergehen. —

Fabel sammelt nun die Asche der Mutter, Sophie schüttet sie in die Schale auf dem wieder errichteten Altar. Wohl ist die Mutter in ihrer ursprünglichen, irdischen Gestalt dahin, aber der Trank, den nun alle aus der Schale der Weisheit kosten, ist ihnen eine freundliche Begrüßung der Mutter in ihrem Innern. —

Die Flamme ist inzwischen nach Norden gezogen und hat das Eis um des Königs Palast zum Schmelzen gebracht. Die kalte, starre Schönheit von ehedem ist einer organischen, lebendigen gewichen.

„Die Blumen und Bäume wuchsen und grünten mit Macht. Alles schien beseelt. Alles sprang und sang“ (IV, 208). Nun bringt Fabel ihre Mission zu Ende. Sie führt Eros in König Arkturs Palast, wo der ewige Bund zwischen Eros und Freya der Liebe und Freiheit geschlossen wird. Der alte Held — das strenge Recht — hat sein Schwert — seine Macht — an Eros abgetreten und Liebe und Freiheit werden in Ewigkeit regieren. Der König hat Sophien an der Hand. Die Mutter weilt ewig unter ihnen, ihre Gegenwart wird sie ewig beglücken. — Aus Tränen wird die neue Welt geboren und in Tränen wird die Asche zum Trank des ewigen Lebens aufgelöst. „Fabel spann emsig und sang mit lauter Stimme:

Gegründet ist das Reich der Ewigkeit,
In Lieb' und Frieden endigt sich der Streit,
Vorüber ging der lange Traum der Schmerzen
Sophie ist ewig Priesterin der Herzen.“ (IV, 212)

Soweit das Märchen Klingsohrs!

Wir sehen in diesem Zusammenhange ab, von den geschichtsphilosophischen Gedankengängen, die Novalis in anderen Werken entwickelt. Die beiden, in großen Zügen wiedergegebenen dichterischen Aus-

gestaltungen sollen hier Novalis' Stellungnahme zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft charakterisieren und soweit es möglich ist, bereits die Aufgabe andeuten, die Novalis sich und seinen Zeitgenossen aus seinen Ideen heraus stellen muß. —

Zunächst zeigen beide Darstellungen, die legendarische sowohl, als auch die allegorische, eine entschiedene Ablehnung der Aufklärung. Schon in dem geschichtsphilosophischen Denken selbst zeigt sich das deutlich. Die Aufklärung war überzeugt gewesen von der fortschreitenden, ja unaufhaltbar wachsenden, wenn auch im Tempo ihres Fortschritts oft schwankenden Perfektibilität des Menschengeschlechts. Der Novalis offenbar bekannte Joh. Christ. Adelung (III, 299) formuliert 1782 diese Auffassung so: „Die Kultur ist der einzige Maßtab, die Dinge nach ihrem wahren Werte zu schätzen. In jedem Zenturium der Kultur erweitert die Vernunft ihr Reich. Kultur und die darauf gegründete vernünftige Erkenntnis, haben von Adam und Eva (in denen sich die kleinst möglichen Keime von Kultur verkörpern) an, in geometrischer Progression zugenommen und müssen nach eben diesem Maße solange zunehmen, als es Menschen gibt.“ [1])

Offensichtlich hat Novalis mit dieser Auffassung gebrochen. Die gerade aufsteigende Linie hat er ersetzt durch eine rythmisch bewegte. Ebenso wie Rousseau das Phänomen Kultur zum Problem geworden war, so auch für Novalis. „Ob das Menschengeschlecht progrediendo geht,“ schreibt er in seinen Fragmenten, „ist eine sonderbare, unbeantwortliche philosophische Frage. Warum fragt man nicht auch, verändert sich das Menschengeschlecht?

---

1) Vergl. R. Samuel, Die poetische Saats- u. Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs. S. 29.

Diese Frage ist höher. Aus der Veränderung läßt sich erst ein Schluß auf die Verbesserung oder Verschlimmerung ziehen.“ (II, 311). Die Kultur muß nicht unter allen Umständen zur Vervollkommnung der Menschheit beitragen; sie hat ihre temporelle Schädlichkeit in der Aufklärung zur Genüge bewiesen. Der einseitige Fortschrittsgedanke, in Analogie zur Mathematik gebildet, ist überwunden; an seine Stelle tritt der von Herder und Fr. Schlegel verbreitete, aus der Analogie mit der Gesetzmäßigkeit in der organischen Natur und der Biologie genommene Entwicklungsgedanke.[1])

Diese Abkehr vom Fortschrittsgedanken machte es Novalis erst möglich die Aufklärung unter die Lupe scharfer Kritik zu nehmen, das Verfehlte ihres einseitigen Ansatzes klar zu erkennen und den neuen Ansatz, bezw. die Ergänzung der aufklärerischen Kultur zu inaugurieren. —

Die oben im Auszug wiedergegebenen dichterischen Schöpfungen ergeben folgendes für Novalis' Stellung zur Aufklärung.

Der wesentliche Zug der Aufklärung war die Herrschaft des trockenen, nüchternen Verstandes, ihre Lieblingswissenschaft die Mathematik. Das Verständige und das Nützliche das sind ihre Gesichtspunkte und Interessen. Die ganze Weite der Wissenschaft galt es mit dem Verstande zu durchdringen, das Leben in seiner ganzen Ausdehnung nach den Prinzipien des Verstandes zu gestalten. Verpönt mußte alles bleiben, was einer Erfassung mit seiner Hilfe widersteht. Die dunklen Kräfte des Gemüts können nichts Wertvolles schaffen. Die mathematischen Formen, Regeln, Methoden sind die einzigen fruchtbringenden, alle übrigen nur Irrwege der Wissenschaft. —

1) Vergl. Samuel, a. a. O. S. 54.

Im Europa-Fragment wird die Emanzipation von der Universalkirche des Mittelalters im weitesten Sinne verantwortlich gemacht für den Verfall der Religion, für den Unglauben; die Aufklärung wird als ein Zeitalter der triumphierenden Gelehrsamkeit und des praktischen Unglaubens bezeichnet. Die in ihr neu entstehende Bildung erwuchs wesentlich praktischen Bedürfnissen: Der Druck des Geschäftslebens, das Erstarken eigennütziger Sorgen ließen eine Kultur werden, deren ganzes Sinnen und Trachten sich den Mitteln des Wohlbefindens allein zuwendet. In ihrem Bereiche gibt es für Liebe und Glaube, die Stützen jenes ursprünglichen iedealen Zustandes, keinen Platz, Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit werden verketzert, es bleibt keine Zeit zur stillen Sammlung des Gemüts, zur aufmerksamen Betrachtung der inneren Welt. Der Sinn fürs Unsichtbare, der religiöse Sinn verkümmert, eine gänzliche Atonie der höheren Organe setzt ein. —

In der Gestalt des Schreibers führt uns das Märchen Klingsohrs den Aufklärer vor Augen. Unverdrossen müht sich dieser in seiner Weise zu schaffen, die Anregungen des Sinns zu verwerten, seine Weisheit mathematisch exakt, in Zahlen und geometrischen Figuren zu gestalten und ans magere Gerippe seiner blutleeren Geschöpfe zu heften, alle Dunkelheiten aufzuklären und ins helle Licht der Sonne des Verstandes zu rücken. Mürrisch betrachtet er die Liebe und der Phantasie kann er nur finsteree Gesichter schneiden. Die Mutter, das warme, treue Herz, ertötet er, sobald er dazu die Macht erreicht, und Fabel, die Dichtkunst, zwingt er zu niederen Arbeiten und in den Dienst der Leidenschaften. —

Novalis kann sich nicht auf die Seite einer solchen Weltanschauung stellen. Es kann der Sinn dieser Welt nicht sein „die unendliche schöpferische

Musik des Weltalles zum einförmigen Klappern einer ungeheuren", lediglich nach Verstandsregeln arbeitenden „Mühle" zu machen — zu einer Mühle „ohne Baumeister und Müller" —, die Geschichte kann kein strukturlos ablaufender Mechanismus sein, dessen Richtung und weiterer Verlauf mathematisch berechnet werden könnte, das Leben des Menschen sich nicht erschöpfen in einem durch Verstand allein geleiteten Mechanismus.

„Zu dir kehr' ich zurück, edler Keppler," ruft Novalis aus, „dessen hoher Sinn ein vergeistigtes, sittliches Weltall sich erschuf, statt daß in unseren Zeiten es für Weisheit gehalten wird — alles zu ertöten, das Hohe zu erniedrigen, statt das Niedere zu erheben und selber den Geist des Menschen unter die Gesetze des Mechanismus zu beugen." (III, 64). Der irrationale Grund des Lebens muß wieder seiner Bedeutung entsprechend gewürdigt werden. „Aller Anfang des Lebens muß antimechanisch sein, gewaltsamer Durchbruch, Opposition gegen den Mechanismus sein"; denn „alles Leben ist ein ununterbrochener Strom, Leben kommt nur vom Leben". (III, 201). Ja, das Leben ist reicher, aber auch reiner und klarer, ein neues bestimmtes Gefühl seiner Bedeutung, seines Gehaltes hat sich durchgesetzt, es darf nicht so einseitig basiert werden, wie es die Aufklärung tat. Und darum fordert Novalis „eine höhere Erklärung des Lebens." (III, 201).

Bevor wir aber den sich hieraus ergebenden Fragen weiter nachgeben, müssen wir den Vergleich mit Rousseau noch einmal aufnehmen. Rousseaus Denken hatte gegipfelt in dem Rufe: „Zurück zur Natur"; aber unter der Hand war ihm der Begriff Natur zu einem Idol geworden. Nicht mehr die alte ursprüngliche, primitive Natur, wie sie nüchternen Augen vorliegt, vielmehr ist Rousseaus Natur der

Inbegriff des Besten der Kultur, von allem Schlechten abgesehen, wie ein heutiger Denker (R. Eucken) sagt: „Der feinste Extrakt der Kultur, von allen Mühen und Schlacken der Arbeit befreit, in die Natur zurückverlegt.“ [1])

So gewann Rousseaus Geschichtskonstruktion die triadische Formel der Thesis — Antithesis — Synthesis. Das Zeitalter der ursprünglichen tierischen Instinktnatur wird abgelöst von dem der herrschenden, einseitigen, intellektuellen Kultur, um weitergeführt zu werden zu einer Syntese des Besten der vorhergehenden Epochen: es soll ein Naturmensch gebildet werden, der mit Freiheit jene ursprünglich so herrschsüchtige Kultur zu handhaben weiß. Der neue Mensch aber kann nur gebildet werden, oder besser: kann sich nur bilden, durch eine naturgemäße Entwicklung dessen, was in ihm von Natur angelegt ist.

Auch bei Novalis ist das Ergebnis seiner Geschichtskonstruktion durchaus nicht die Vorhersage oder Forderung einer einfachen Rückkehr zu einem vergangenen Zustande. Wie groß die Gefahr ist, gerade aus dem Europa-Fragment eine solche Aufforderung herauszulesen, zeigt die Geschichte seiner Veröffentlichung. — Die Romantiker waren zweifelhaft, Goethe widerriet und Tieck zauderte noch nach Novalis' Tode — und ebenso sehr seine Verwendung im einseitig-konfessionellen Sinne.

Hardenberg war viel zu sehr in die Struktur der Geschichte eingedrungen, als daß er eine einfache Wiederholung hätte erwarten können. Ein „neues, höheres, religiöses Leben“ erhofft er, eine „höhere Epoche der Kultur“ wird kommen.

„Aus dem Morgentraum der unbehilflichen Kind-

1) H. Leser, Das pädagogische Problem, I, 363.

heit“ ist die Menschheit erwacht. „Noch sind alles nur Andeutungen ....., aber sie verraten dem historischen Auge ..... eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes und das innige Empfängnis eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich“ (II, 38f.). Der alte katholische Glaube als ein angewandtes lebendig gewordenes Christentum, aber ergänzt und gereinigt durch den Strom der Zeiten (II, 44).

In Klingsohrs Märchen kehrt auch die alte Zeit nicht in ihrer ursprünglichen Zeit wieder. Nicht mehr in der Enge der kleinbügerlichen Häuslichkeit wird das Bild des wiederkehrenden goldenen Zeitalters gegeben. Liebe und Frieden, Freiheit und Recht sind vielmehr vereinigt in einer höheren, in reicherer, wärmerer Pracht erstrahlenden Welt. Das warme, lebengebärende Herz ist in vergeistigter Form nun allgegenwärtig.

In einem Fragment der „Blütenstaub“-Sammlung hat Novalis den Gang gezeichnet: „Vor der Abstraktion ist alles eins, aber eins wie das Chaos; nach der Abstraktion ist wieder alles vereinigt, aber diese Vereinigung ist eine freie Verbindung selbständiger, selbstbestimmter Wesen. Aus einem Haufen ist eine Gesellschaft geworden, das Chaos ist in eine mannigfaltige Welt verwandelt.“ (II, 135).

Das Gesicht der neuen Zeit und das Gesicht des neuen Menschen: das sind Begriffe, die sich in ihrer gegenseitigen Gestaltung bedingen. Einen Zug haben wir kennengelernt: kein Mechanismus, keine kalte Registrier- oder Verwertungsmaschine kann der neue Mensch sein, er kann nur als ein Organismus der Entwicklung fähig, mit eigenen Potenzen ausgestattet gefaßt werden.

Und andererseits: Wird die neue kommende Zeit

einen anderen Charakter tragen als die ursprüngliche, so wird auch der neue Mensch anders sein müssen, als der ursprüngliche. „Noch war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug," so mußte Novalis am Ende seiner Schilderung der mittelalterlichen Welt bekennen. Der höhere, reifere Mensch mußt erst gebildet werden.

2. Der Magier.

Fichtes Wissenschaftslehre nannte Friedrich Schlegel eine der drei größten Tendenzen des Jahrhunderts. Für das Denken keines der Romantiker sollte sie von großer Bedeutung werden, wie für Novalis' Denken.

„Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, in dein Inneres. Dies ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling stellt." So begann die erste Einleitung zu Fichtes Wissenschaftslehre. Und was war's nun, was auf dem Wege nach innen zu erkennen war?

Die Wendung zum Individium. zum Subjekt hatte einst den Anbruch der Neuzeit überhaupt bedeutet. Aber das befreite Individuum hatte sich willkürlich oder einseitig orientiert gezeigt. Erst Kant gelang es jene Wendung zum Subjekt in großer philosophisch-wissenschaftlicher Weise durchzuarbeiten. Hatte die Renaissance den Eigenwert des Individuums gegenüber den überragenden Mächten des Lebens und der Wissenschaft betont, so ist's auf erkenntnistheoretischem Gebiet Kants Leistung gezeigt zu haben, daß auch jene scheinbar so selbständige und unabhängig von uns bestehende Welt, das Objekt, selbst nur durch die eigentümlichen Funktionsgesetze unseres Bewußtseins konstituiert wird, ja schließlich jene Welt überhaupt nur insoweit für uns Objekt ist,

als sie den Stempel unserer geistigen Kräfte und Erkenntnisgesetze trägt. Dies gilt aber nicht nur für das Gebiet der theoretischen-wissenschaftlichen Erkenntnis; es gilt vielmehr gleichermaßen für das Gebiet der ethischen und ästhetischen Erkenntnis. „Für alle Wahrheitsgebiete gilt: jedes echte Urteil und jeder Begriff ist kein Abbild einer ihnen gegenüberstehenden Welt seiender Dinge, sondern eine durch je ein geistiges Einheitsgesetz, ein „synthetisches" Prinzip vollzogene Verarbeitung und Gestaltung des außerdem chaotischen und sinnlosen Erfahrungsmaterials."[1]) So war das Subjekt als Mikrokosmos der Zentralpol alles Lebens und aller Wirklichkeit geworden.

Diesen „kritischen" Standpunkt lernte Novalis während seiner Universitätszeit in Jena und Leipzig durch Reinhold und Fichte und wohl durch eigene Lektüre der Kantschen Werke kennen. Die Philosophie muß nun also die ein „Sein" als „Erfahrung" überhaupt erst konstituierenden Bewußtseinsformen, die eine objektive, d. i. allgemeingültige und notwendige, Erfahrung erst möglich machen, die somit über das einzelne Individuum hinausweisen, darstellen. Fichtes „Wissenschaftslehre" will daher den für alle Wissenschaft maßgebenden Erfahrungsbegriff und die ihn bedingenden Formen der menschlichen Vernunft untersuchen.

Bei Kant bestand der Akt der Erkenntnis darin, daß durch bestimmte Formungsmittel ein unbestimmter, durch „Empfindung" gegebener Stoff geformt wurde. In dieser Uebernahme eines Materials der Empfindung lag eine Inkonsequenz der Transzendentalphilosophie, aber gleichzeitig auch die Möglichkeit eines Uebergang vom theoretischen zum praktischen Ich. Auf

1) H. Leser, Das pädagogische Problem, II, 15.

der Grundlage des Fichteschen Wissenschaftslehre, war dieser Uebergang vom theoretischen Standpunkte zum praktischen und metaphysischen noch viel leichter zu vollziehen.

Ausgangspunkt aller Philosophie, so lehrte Fichte, sei das Ich oder das reines Selbstbewußtsein. „Das Ich setzt sich selbst". Dadurch ist alles Denken bedingt; dadurch wird die Vernunft erzeugt. Wenn so Fichte die Vernunft faßt, als die sich selbst schaffende Handlung und seine Philosophie schließlich darin gipfelt den Menschen aufzufordern, diese Handlung in sich zu vollziehen, so zeigt sich dabei ein scharfer Gegensatz zu Kant. Für diesen war die Vernunft als eine gegebene Organisation der kritischen Reflexion allgegenwärtig, für Fichte aber wird die Vernunft zur Tat. „Der Akt des Selbstbewußtseins, das ist die Summe der Fichteschen Erkenntnistheorie, ist die ursprüngliche Handlung, aus der die gesamte Vorstellungswelt mit ihrem Inhalt und ihrer Form sich ableitet".[1])

Der weitere Satz: „Das Ich setzt das Nichtich im Ich" — besagt, was in jener ursprünglichen schöpferischen Tätigkeit des Selbstbewußtseins geschieht. Ich und Nichtich werden beide gesetzt und zwar beide im Ich als Gegensätze, die sich gegenseitig teilweise aufheben und beschränken. Dem Nichtich an sich kommt somit keine Realität zu. Alle Realität ist ins Ich verlegt. Das unendliche Ich ist Quelle und Urgrund alles Seins.

Das ursprüngliche Produzieren, das also das Nichtich im Ich setzt, kann nicht bewußt, sondern nur bewußtlos, absolut frei und durch keine Gründe bestimmt sein. Der kantische Begriff der „transzendentalen Apperzeption", als der Grundlage der formalen

1) Windelband, a. a. O. II, 219.

synthetischen Verknüpfung des durch Empfindung gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung verwandelt sich in den Fichteschen der produktiven Einbildungskraft als den des Ursprungs der Empfindung. Durch die freien Handlungen der produktiven Einbildungskraft setzt sich das Ich in seiner an sich unendlichen Tätigkeit überall Schranken, geht aber, indem es sich diese Schranken zum Bewußtsein bringt, sofort wieder über sie hinaus.

So ist das Ich unendlich nicht hinsichtlich seines Seins, sondern hinsichtlich seiner Tätigkeit, seines Strebens. Das reine Ich ist eben nicht gegeben, sondern aufgegeben. Unendlich aber ist diese Aufgabe, Fortschritte sind auf der von ihr vorgezeichneten Bahn wohl möglich, restlose Erfüllung aber niemals. Damit wird die Tätigkeit Selbstzweck, autonome, sittliche Tätigkeit.

Die praktische Seite des Ich bekommt die unbestreitbare Oberhand. Das Ich soll reines Ich sein, d. h. unendliche, auf sich selbst gerichtete Tätigkeit. Aber es ist noch nicht reines Ich. Darum erzeugt sich das Ich die Welt seiner Vorstellungen als das Objekt für diese Tätigkeit: Die Natur hat also nur Sinn als Material unserer Pflichterfüllung.

Grandios war Fichte gewesen. Mit einer unerhörten Kühnheit hatte er sein Gedankengebäude errichtet. Die Natur hatte er aller selbständigen Realität und Existenz beraubt dem Ich unendliche Allmacht gegeben. —

Der Sommer 1797 zeigt uns Novalis mit Fichte beschäftigt. Seine Briefe, seine Tagebuchnotizen, die Einträge in seine Studienhefte, seine Fragmente sind hinlänglich Beweise dafür. „Fichten bin ich Aufmunterung schuldig. Er ist's, der mich weckte und indirekte zuschürt“[1]) schreibt er schon unterm 8. Juli

1) Raich, a. a. O. S. 21.

1796 an Friedrich Schlegel; am 3. Mai 1797: „Ist von Fichten etwas Neues da, so bitte ich darum".[1]) Und am 14. Juni schreibt er ausführlich über Fichtes Wissenschaftslehre und trägt Grüße an Fichte auf. Das Tagebuch zeigt seinen Verfasser gar sehr mit Fichtes Philosophie beschäftigt; er exzerpiert (II, 85), studiert Fichtes Naturrecht (II, 88) und bemerkt unterm 29. Mai 1797: „Zwischen dem Schlagbaum und Grüningen hatte ich die Freude den eigentlichen Begriff vom Fichteschen Ich zu finden" (II, 89). —

Es kann hier nicht Aufgabe sein in aller Ausführlichkeit darzutun, wie Novalis Fichtes Lehre aufnahm und allmählich weiterbildete. Es soll bloß gezeigt werden, wie seine eigentlichste Schöpfung, der magische Idealismus, zu einer eigenartigen Auffassung von der Bildung des Menschen führte.

Die Tendenz aufs Subjekt teilt Novalis mit dem deutschen Idealismus. „Nach innen führt der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." (II, 124).

Er sieht im Kritizismus die fruchtbarste aller philosophischen Methoden. „Eigentlich ist der Kritizismus diejenige Lehre, die uns beim Studium der Natur auf uns selbst, auf innere Beobachtung und Versuche, und beim Studium unserer Selbst auf die Außenwelt, auf äußere Beobachtungen und Versuche verweist: philosophisch betrachtet die fruchtbarste aller Indikationen" (II, 180). Er sieht in Fichtes Ausführung seiner Idee den besten Beweis des Idealismus (II, 178). Allein Fichtes Lehre ändert sich ihm unter der Hand. — — Er hat das Gefühl, daß in dieser Wissenschaftslehre noch zu viel von jener aufklärerischen Ratio stecke, der er so wenig geneigt

1) Raich, a. a. O. S. 33.

ist. Fichtes Darstellung der Wissenschaftslehre ist noch zu dogmatisch, Fichte hat „das logische Schema der Wissenschaft gleichsam zum Muster einer realen Menschen- und Weltkonstruktion gewählt". Fichtes Lehre erscheint darum als „Logologie": „angewandte Logik ist die Wissenschaftslehre — weiter nichts. Die Wissenschaftslehre ist nichts als ein Beweis der Realität der Logik und dessen, was sie leisten kann" (II, 171 f). Einseitigkeit ist's also, was Novalis Fichte zum Vorwurf macht: Fichte habe das absolute Ich lediglich zum denkenden Ich gemacht.

Die dadurch gegebene einseitige Auffassung der Welt kann dem universalistisch eingestellten Romantiker nicht genügen. „Das klare, durchsichtige Ich Fichtes, dessen Substanz reine Vernunft und vernünftiger Wille ist, verdichtet sich bei ihm zu dem reicheren, aber auch dunkleren Gemüt, und das Licht der Selbsterkenntnis verschleiert sich infolgedessen in einem mystischen Dunstkreis."[1]) So faßt Haym die Wendung, die Novalis vollzieht. Gewiß, das Ich wird bei Novalis reicher. Die Denkkraft, das Denksystem, allein genügt ihm nicht, er führt neue Kräfte ein.

„Sonderbar", so schreibt Novalis einmal, „daß das Innere der Menschen bisher nur so dürftig betrachtet und so geistlos behandelt worden ist..... Wie wenig hat man noch die Physik für das Gemüt und das Gemüt für die Außenwelt benutzt. Verstand, Phantasie, Vernunft, das sind die dürftigen Fachwerke des Universums in uns. Von ihren wunderbaren Vermischungen, Gestaltungen, Uebergängen kein Wort. Keinem fiel es ein, noch neue, ungekannte Kräfte aufzusuchen, — ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren. Wer weiß, welche wunderbaren Ver-

1) R. Haym, Die Romantische Schule. S. 411/2.

einigungen, welche wunderbaren Generationen uns noch im Innern bevorstehen." (II, 190f.).

Als das Wertvolle am Kritizismus bezeichnet Novalis die Lehre, die uns beim Studieren der Natur auf uns selbst, auf innere Beobachtung und Versuche, und beim Studium unserer selbst, auf die Außenwelt, auf äußere Beobachtungen, und Versuche hinweist (II, 180). Es ist die Auffassung der Welt als Makroanthropos, die schließlich ihren Ausdruck auch findet in den Worten: „Einem gelang es — er hob den Schleier der Göttin zu Sais — Aber was sah er? Er sah — Wunder des Wunders — sich selbst." —

Da nun nach einem anderen Fragmente „jedes Individuum Mittelpunkt eines Emanationssystems" (II, 142) ist, muß sich aus der äußeren Welt ein Rückschluß aufs Subjekt ziehen lassen. Jene Emanationen habe noch eine zweite Seite. „Je mehr wir bestimmen und aus uns herauslegen, desto freier, substanzieller werden wir, wir legen gleichsam das Beiwesen immer mehr ab und nähern uns dem durchaus reinen, einfachen Wesen unseres Ich." (III, 155) Durch solches Hinausprojizieren alles Beiwesentlichen gelangen wir immer mehr zu unserem eigentlichen reinen Ich als dem Kraftzentrum jener Emanationssysteme, dem magischen Ich.

Erstaunlich erscheint dem, der Novalis' Abneigung gegen die „Logologie" kennt, die Tatsache, daß Novalis in einer Zeit seines philosopischen Denkens, besonders zur Zeit des Verlustes Sophiens, das Loblied der Mathematik in allen Tönen singt. „Die ganze Mathematik ist eigentlich eine Gleichung im großen für die anderen Wissenschaften. Der Begriff der Matehmatik ist der Begriff der Wissenschaft überhaupt. Alle Wissenschaften sollen daher Mathematik werden..... Das höchste Leben ist Mathematik ..... Das Leben der Götter ist Mathematik. Alle

göttlichen Gesandten müssen Mathematiker sein ..... Reine Mathematik ist Religion.“ (II, 267f.) So lesen wir.

Was fesselt nun Novalis so sehr an der Mathematik? Ein Eintrag in seine Studienhefte (III, 167) gibt uns die Lösung des Rätsels; er zeigt uns Hardenberg behchäftigt mit Kants „Kritik der reinen Vernunft“, spez. mit den die Mathemalik betreffenden Untersuchungen.

Die Grundfrage:

Sind sytnthetische Urteile a priori möglich? hatte Kant spezialisiert in die drei Teilprobleme:

Ist Mathematik als Wissenschaft möglich?

Ist Naturwissenschaft als Wissenschaft möglich?

Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Die beiden ersten Fragen konnte Kant bejahen: Mathematik ist als Wissenschaft gänzlich rein, Naturwissenschaft zum Teil. Mathematik ist deshalb gänzlich reine Wissenschaft, weil sie ihre Größen in der Anschauung — intuitiv — konstruiert, sie nicht durch rein logische Prozesse findet. So ermöglicht die Mathematik ein synthetisches Verfahren. In diesem Sinne nennt Novalis die Mathematik „eine synthetische Wissenschaft“ (II, 178). „Die Mathematik ist die echte Wissenschaft, weil sie gemachte Kenntnisse enthält, Produkte geistiger Selbstätigkeit, weil sie methodisch genialisiert. Sie ist die Kunst, weil sie genialisches Verfahren in Regeln gebracht hat, weil sie lehrt Genie zu sein, weil sie die Natur durch Vernunft ersetzt“ (II, 262). In diesem synthetischen, konstitutiven Charakter liegt für Novalis der Wert der Mathematik. Er spricht darum auch von dem „hohen Werte der Mathematik als aktiver Wissenschaft“ (III, 173). — Ihrem wissenschaftlichen Verfahren, ihrer Methode kommt also die große Bedeutung zu. „Die mathematische Methode ist das Wesen

der Mathematik. Wer die Methode ganz versteht, ist Mathematiker." (III, 95) Darum schätzt er auch die Elementargeometrie höher als die höhere Geometrie; denn in ihr sei die Wissenschaft reiner, unvermischter zu finden. (II, 263) — und das nur deshalb, weil hier ihr synthetischer Charakter als „aktive Wissenschaft" klarer zum Ausdruck käme.

Die mathematische Wissenschaft als das Produkt der rein synthetisch-apriorisch schaffenden mathematischen Methode begeistert Novalis als der Ausdruck einer überindividuellen, transzendenten Welt in einer Epoche seines Lebens, da er glaubte, mit allem Irdischen brechen zu müssen. Die Zeit, die ihn zurückführte zu den Geschäften und Aufgaben dieser Welt und ihn wieder Geschmack daran finden ließ, mußte auch der Wertschätzung der Mathematik als solcher Abbruch tun. Die mathematische Methode wird freilich davon nicht berührt. Im Gegenteil! Sie erfährt eine Ausbreitung über weitere Gebiete. „Am Ende ist Mathematik nur gemeine, einfache Philosophie, und Philosophie höhere Mathematik im Allgemeinen." (III, 82) Charakteristisch für die neue Beurteilung der Mathematik, bezw. der mathematischen Methode ist besonders folgende Fragment:

„Am Ende ist die ganze Mathematik gar keine besondere Wissenschaft, sondern nur ein allgemeines wissenschaftliches Werkzeug ..... Sie ist vielleicht nichts als die exoterisierte, zu einem äußeren Objekt und Organ gemachte Seelenkraft des Verstandes, ein realisierter und objektivierter Verstand." (II, 259).

Bezeichnend für die Weiterentwicklung des Novalis'schen Denkens ist die Fortsetzung dieses Fragments: „Sollte dies vielleicht mit mehreren, und vielleicht allen Seelenkräften der Fall sein, — daß sie durch unsere Bemühungen äußerliche Werkzeuge werden solllen? Alles soll aus uns heraus und sicht-

bar werden, unsere Seele soll repräsentabel werden. Das System der Wissenschaften soll symbolischer Körper (Organ-System) unseres Innern werden."

Das Denksystem entspringt ihm also aus dem Denkorgan. Das System der äußeren Welt ist die zur Maschine gewordene Einbildungskraft. Noch andere, den verschiedenen Systemen entsprechende Organe, will Novalis erkunden. Der Künstler regt sich in ihm. Neben dem Denksystem muß auch ein „artistisches System" bestehen und dieses aus einem besonderen Organ entspringen. Hemsterhuis' Lehre vom moralischen Organ baut er aus. Eine „sichtbare Welt a priori", eine „hörbare Welt a priori", eine „sittliche Welt a priori" muß er geben, wie eine denkbare Welt a priori" und all dem müssen getrennte Organe entsprechen (II, 261). Wie aber das Denksystem aus synthetischen Urteilen und Begriffen a priori besteht, so sind auch die übrigen Systeme synthetischen Charakters und ihre entsprechenden Organe synthetisierender Art. Waren aber bei Kant die die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung begründeten Prinzipien transzendental-logischer Art, reine Formen der Anschauung und des Denkens, so geht der von Fichte — dem die äußere Welt überhaupt auf eine Funktion der Phantasie gründenden Philosophen — herkommende Novalis über die kantische Position hinaus, er will die Frage Kants: sind synthetische Urteile a priori möglich? erweitern und „auf mannigfaltige Art spezifisch ausdrücken. Z. B. Ist die Philosophie eine Kunst?..... Gibt es eine Erfindungskunst ohne Data, eine absolute Erfindungskunst? Lassen sich Krankheiten nach Belieben machen usw. Lassen sich Verse nach Regeln und ein Wahnwitz nach Grundsätzen denken? Ist ein perpetuum mobile möglich usw.? Ist ein Genie mög-

lich, läßt sich ein Genie definieren? Gibt es eine Rechnung des Unendlichen?

Die kantische Fragestellung: Sind synthetische Urteile a priori möglich? hatte zur Auffindung der die Mathematik als Wissenschaft konstituierende Kräfte geführt. Wie sollte man nun, wenn man die Frage aufwürfe: Ist Genie möglich? oder: Ist Magie möglich? nicht schließlich auf ähnliche konstituierende Kräfte, deren Schaffen synthetisch-apriorischen Charakters ist, stoßen? Der Fichtesche Begriff der produktiven Einbildungskraft hatte den Weg schon angedeutet. Von ihm aus „übte die Wissenschaftslehre ihre Anziehungskraft auf Novalis ..... und erschien einen Augenblick lang dem Geiste der Romantischen Schule, der die Macht der Einbildungskraft vergötterte, als die ihm wahlverwandte Philosophie“.[1]) Allein der Romantiker findet in ihm noch kein Genüge. Während im Sinne Fichtes die produktive Einbildungskraft unter der Schwelle des Bewußtseins gesetzmäßig, nach bestimmten Regeln, die die Einzelwissenschaften aufzusuchen haben, bis in das kleinste Objekt hinein systematisch produziert, sucht Novalis die magische Wundergewalt, deren sich der Mensch nur zu bemächtigen, ja nur bewußt zu werden braucht, um alles hervorzubringen, was er will. Bei Fichte überall logische Notwendigkeit, bei Novalis überall freie Willkür[2]). Er steigert so die schöpferische Kraft weit über die Grenzen der Formung hinaus und wendet damit den magischen Idealismus zum Praktischen, zum realen Idealismus.

„Was ich will, das kann ich. Bei dem Menschen ist kein Ding unmöglich“ (II, 178). — Dies wird

1. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Band „Fichte“, S. 351.

2) Vergl. E. Havenstein, Fr. v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen S. 49/50.

Novalis zum Grundsatz seiner magischen Weltanschauung. Wir sind nichts Anderes als „personifizierte allmächtige Punkte“ (II, 186). Das denkende, glaubende, wünschende, wollende Ich bekommt absolute Allmacht über den Körper, über die Außenwelt. Wo wir diese aber noch nicht besitzen, müssen wir eben die Kunst erlernen „allmächtig zu werden — die Kunst unseren Willen total zu realisieren“ (II, 180).

Novalis charakterisiert den magischen Idealisten so. „Wenn ihr die Gedanken nicht mittelbar (und zufällig) vernehmbar machen könnt, so macht doch umgekehrt die äußeren Dinge unmittelbar (und unwillkürlich) vernehmbar, — welches ebensoviel ist, als wenn ihr die Gedanken nicht zu äußern Dingen machen könnt, so macht die äußeren Dinge zu Gedanken. Könnt ihr einen Gedanken nicht zur selbständigen, sich von euch absondernden und nun euch fremd, d. h. äußerlich vorkommenden Seele machen, so verfahrt umgekehrt mit den äußerlichen Dingen und verwandelt sie in Gedanken. Beide Operationen sind idealistisch. Wer sie beide vollkommen in seiner Gewalt hat, ist der magische Idealist.“ (II, 199f.) Ja, der größe Zauberer würde der sein, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien wie fremde, selbstmächtige Erscheinungen vorkämen.“ (II, 202).

Die Magie greift aber über den Bereich des rein Gedanklichen hinaus. „Auf dieselbe Art, wie wir unser Denkorgan in beliebige Bewegung setzen, seine Bewegung beliebig modifizieren, dieselbe und ihre Produkte beobachten und mannigfaltig ausdrücken ....., auf dieselbe Art müssen wir auch die inneren Organe unseres Körpers bewegen, hemmen, vereinigen und vereinzeln lernen. Unser ganzer Körper ist schlechterdings fähig, vom Geiste in beliebige Bewegung gesetzt zu werden ..... Dann wird jeder sein

eigener Arzt sein, und sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers erwerben können, dann wird der Mensch erst wahrhaft unabhängig von der Natur, vielleicht imstande sogar sein verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten....." (II, 192). „Es hängt von uns ab — uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen." (II, 191).

Vom Körper greift die magische Wundergewalt auch auf die Sinnenwelt über. „Magie ist die Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen." (III, 46). „Der physische Magus weiß die Natur zu beleben und willkürlich, wie seinen Leib zu behandeln." (II, 202).

Der magische Idealismus, diese wahre Philosophie, beruht auf höherem Glauben. „Aller Glaube ist wunderbar und wundertätig..... Durch den Glauben können wir in jedem Augenblick Wunder tun für uns, oft für andere mit, wenn sie Glauben zu mir haben" (II, 295). Da „Glauben, Wirkung des Willens auf unsere Intelligenz" ist (III, 97), so schreitet „mit der richtigen Bildung unseres Willens..... auch die Bildung unseres Könnens und Wissens fort." (II, 290). Alle Ueberzeugung ist unabhängig von der Naturwahrheit. Von der Naturwahrheit kann man nur überzeugt werden, insofern sie Wunderwahrheit wird." (II, 200). So wird auch „alle Erfahrung Magie, nur magisch erklärbar." (II, 201). „Wenn nun der Mensch plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, so wird er es auch sein." (II, 282) und „In dem Augenblicke, da wir vollkommen moralisch sind, können wir Wunder tun." (II, 290).

Phantastisch erscheinen dem nüchternen Betrachter diese Gedanken Hardenbergs. Als Produkte einer krankhaften Phantasie, eines ekstatischen Schwärmers möchte man sie ansehen. Im Sommer 1798, dem sie zumeist ihre Entstehung verdanken, war Novalis'

Gesundheit durchaus nicht in der besten Verfassung. Er mußte auf ärztlichen Rat im Juli 1798 das Bad Teplitz aufsuchen und durfte dort den Kopf nicht anstrengen.“[1]) Unzweifelhaft machten sich Anzeichen seiner Krankheit bemerkbar und unter dem Einfluß der daraus erstehenden überreizten Stimmung mag Hardenberg so manchen Gedanken rasch in einer Form zu Papier gebracht haben, die er bei ruhiger klarer Ueberlegung und Gemütsverfassung sicherlich nicht gewählt hätte. Die Annahme Olshausens, „daß Hardenberg die phantastischen Ausgeburten seines erregten Sinnes durchaus ernst und wissenschaftlich angesehen wissen will und also seine Träume doch wohl für realisierbar hält,“ daß er „sie vollständig wörtlich verstanden und zaubern das nannte, was es im Sinne des magischen Wundertäters sein will,“[2]) kann ich durchaus nicht teilen.

Wenn je die Notiz: „Wer Fragmente dieser Art beim Wort halten will, der mag ein ehrenfester Mann sein — nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben. Muß man denn immer bedächtig sein? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte. Jetzt sind literarische Saturnalien. Je bunteres Leben, desto besser.“ (II, 143) — angewendet werden darf, so muß es hier geschehen. Und wenn Novalis in dieser seiner Magie auch, wie er unterm 11. Mai 1798 von Freiberg aus an Friedrich Schlegel nach Berlin schrieb, „eine sehr große, sehr fruchtbare Idee“ sah, die „einen Lichtstahl der höchsten Itensität auf das Fichtesche System“[3]) zu werfen geeignet sei, so hat er damit noch lange nicht behauptet, daß er die Ausgestaltung seiner Idee nach

1) Raich, a. a. O. S. 68.

2) W. Olshausen, Novalis' Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit. S. 65.

3) Raich, a. a. O. S. 63.

der hier vorgetragenen Richtung für so fruchtbar ansah. Was er an seiner Idee so Fruchtbares fand, das sei im Folgenden dargestellt.

3. Das Genie.

Ein Leben auf reicherer Grundlage erstrebten die Romantiker. Das Gefühl von der Echtheit ihres Ideals verlieh ihnen die Kraft den Kampf gegen die überkommenen Anschauungen mit der ihnen eigenen Leidenschaftlichkeit zu führen. Das große Verdienst der Aufklärung, die durch die Renaissance entfesselten Kräfte des Individuums, die entbundenen neuen Lebensenergien, das anfänglich so wenig gebändigte Denken und Wollen diszipliniert zu haben, das übersah man nun. Der Aufklärungsmensch erschien nun als der an der mathematischen Naturwissenschaft erzogene einseitige Verstandesmensch. Das Einsetzen des ganzen Wesens, das die Renaissance gekennzeichnet hatte, das vermißte man nun wieder. Die Aufklärung erschien zu abgeklärt, das Leben zu abgewogen, jegliches Denken und Handeln zu sehr begründet, geordnet, systematisiert. Der Verstand herrschte zu sehr, er zerlegte in Elemente, er trennte das, was untrennbar sein sollte, er setzte Mechanismus an die Stelle des Organismus. — Der Drang nach Tätigkeit lebte im Aufklärungsmenschen fort. Aber er geht mit kühler Ueberlegung heran an die Aufgaben, die ihm Welt und Leben stellen. Die logisch-klar abwägende und mit kritischem Blick sichtende Wissenschaft, entsprungen aus seiner ihm stets gegenwärtigen Vernunft führt ihn. — Die Vernunft ist die große Lenkerin; aus ihr entstehen die großen Systeme der natürlichen Wissenschaften. Der Menschengeist ist mündig geworden. Ein hohes Ziel steckt er sich; allein er bleibt auf halbem Wege stehen.

Die Auffassung vom Wesen der Vernunft als eines jedem Individuum in jedem Augenblicke zu jeglicher willkürlichen Verwendung bereiten Werkzeugs führt zu einer Verflachung und jener, von dem Romantiker so oft gerügten Einseitigkeit. Allein der Aufklärer und besonders der kleine Aufklärer mit engem Horizont übersieht das völlig. Was ist denn die Vernunft Anderes als das, was mir jederzeit im Bewußtsein unmittelbar vorliegt? Das Bewußtsein, beherrscht von den Funktionen des Denkens und Erkennens ist Grundbestand der Wirklichkeit. Der Vorstellungsbereich und das, was in ihn eingeht, die sichtbare, hörbare, kurz äußerlich erfahrbare Welt, sind das einzig Wertvolle. Das Vorstellungsleben wird in wissenschaftlicher Forschung zerseţt, sein Inhalt als ein System von Elementen aufgefaßt, dessen Besonderheiten lediglich auf Quantitätsverhältnissen beruhen, sein Getriebe als ein jeglichen höheren Impulses barer Mechanismus betrachtet. —

Die Periode des Sturms und Drangs hatte einen jähen Rückschlag in dieser Entwicklung gebracht. Nun soll der Mensch mit seiner Eigenart etwas schlechthin Einmaliges und darum Wertvolles in sich auswirken — ganz so wie es sein inneres Geseţ ihm befiehlt. Das dem Instinkt vertrauende, unbewußt wirkende Genie ist das Ideal dieser Epoche.

Der Vernunft in ihrer aufklärerischen Fassung und Einschäţung gilt der Kampf der Romantiker in gleichem Maße. Allein Kant und Fichte haben sie über den Wert der wahren Vernunft belehrt. Sie bekennen sich vielmehr mit dem Kritiker Kant zu ihr. Aber sie wissen um den Wert dessen, was in den Tiefen der menschlichen Seele, des menschlichen Geisteslebens verborgen liegt, sind überzeugt von dem Vorhandensein irrationaler Kräfte, sind erfüllt von der Andacht vor dem Unbekannten, Unbegreiflichen,

fühlen sich immer wieder im Banne ihrer aus dem Unbewußten hervorbrechenden Stimmungen und Ahnungen. Darum können Sie auch das Leben sich nicht erschöpfen lassen in dem, was im Bereiche der Vorstellungswelt vor sich geht. Sie lehnen eine empirische Seelenlehre, „die durch planmäßige, metaphysikfreie Beobachtungen den gesetzmäßigen allgemein anzuerkennden Tatsachenbestand des seelischen Lebens erforscht“,[1]) ab. Sie forschen vielmehr nach jenen geheimen Schätzen der menschlichen Seele und suchen sie in Einklang zu bringen, mit den Forderungen der Vernunft. Sie wollen ja nicht bloß Geisterahner sein, sondern auch Geisterseher.[2]) Klares Bewußtsein und doch das Unbewußte im Menschen nicht durch Vernünfteln stören[3]) — das ist die Losung.

Den dunklen Quellen der menschlichen Seele will auch Novalis nachspüren, ihre wild und ungebändigt sprudelnden Wasser will er klar legen, will sie fassen und in Kanäle leiten und in diesen hinführen an die Werkstätten des Lebens, wo sie in ihrer neuen Beschaffenheit und Form erst ihre volle Wirksamkeit entfalten können.

Der Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens ist sich Novalis gar sehr bewußt. Er weiß, daß sich der Mensch selbst das größte Geheimnis ist (III, 45), wenngleich man meinen sollte, der Mensch müßte sich selbst am besten verstehen. (II, 113). Darum war Menschen beschreiben bisher unmöglich, „weil man nicht gewußt hat, was ein Mensch ist.“ (II, 137) Man hat das Innere der Menschen bisher so dürftig und geistlos behandelt. „Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den Larven, die Stellen im

1) P. Vogel, a. a. O. S. 192.
2) Vergl. O. Walzel, Deutsche Romantik I, 8.
3) a. a. O.

Heiligtume eingenommen haben, wo echte Götterbilder stehen sollten." (II, 190).

Novalis erkennt freilich, daß wir uns mit den bisher allein gültigen Erkenntnismethoden der Wissenschaften nie ganz begreifen werden (II, 111); allein er fügt hinzu: „aber wir werden und können uns weit mehr als begreifen" — der Erforschung des Seelenlebens damit einen eigenartigen neuen Weg verheißend. Er verweist auf den geheimnivollen Weg nach innen. Und wenn uns auch heute noch das innere Lichtreich so dunkel, einsam und gestaltlos unter dem Schatten der Körperwelt, die in sie fallen, erscheint, so wird doch jenes Reich einst wenn der, wenn der Schattenkörper weggerückt und die Verfinsterung vorbei, seinem ganzen Körper ausüben (II, 114), wir uns in ihm heimisch fühlen, ahnen wir doch heute schon, daß es so innig, so heimlich, so vaterländisch sei. (III, 90).

Was wird uns denn, wenn wir uns die gesundesten Stunden, die nach Novalis' Ansicht (III, 329) am besten zur Sammlung von Einsichten in die Seelenwelt geeignet sind, gewählt haben, als der tiefste Gehalt unserer Seele geoffenbart werden? Daten des Vorstellungslebens können es nicht sein. Es müssen Phänomene sein, die auf anderen Gebieten, auf denen des Gefühls- und Willenslebens, liegen. Dunkle, geheimnisvolle Anschauungen bestimmen uns so mächtig, (III, 163). „Stimmungen, unbestimmte Empfindungen machen glücklich! so sagt Novalis ist auch das Handeln nach einem dunklen, aus den Tiefen der Seele quellenden Triebe das einzig gute und wahre: das Handeln aus Instinkt. Der Mensch fühlt das „Bedürfnis" so und nicht anders zu handeln, er hat den Eindruck des „Inkompletten" (III, 52), wenn es seinem Instinkte nicht genügt. Wie alles Handeln durch einen irgendwoher stammenden Reiz

verursacht wird, so ist der Trieb gewissermaßen der „Urreiz“ (III, 72).

Ist das die Aeußerungsform des Instinkts, so besteht das seine Wirksamkeit Auszeichnende in der frappierenden Sicherheit, mit der er das Richtige wählt. Sowie der Blitz niemals ein nichtleitendes Element trifft, wenn eine „metallene Kette“ in Reichweite, sondern stets dem undurchbrechlichen Naturgesetze gehorcht (III, 52), so ist auch der Instinkt seiner selbst nicht bewußt doch eine gewaltige Kunst jeweils das Zweckmäßige zu schaffen ohne zu wissen, wie und was man macht (III, 230) — eine dunkle geheimnisvolle Kraft, unbegreiflich wie die ganze Natur (III, 105).

Ein weiteres Hauptmerkmal des Instinkts erblickt Novalis darin, daß es sich nie durch äußere Einflüsse modifizieren läßt, und so in all unser Tun eine große Linie bringt, „das Gefühl des Zusammenhangs, der Stetigkeit“ (III, 52).

Im Werden der Menschheit hat der Instinkt eine große Rolle gespielt: „Mit Instinkt hat der Mensch angefangen.“ (II, 198). Nunmehr aber — so möchte man im Novalis' Sinne zwischen seine Sätze schreiben — gilt Instinkt nichts mehr, die Kräfte der Seele werden ihm entzogen und damit das Beste der menschlichen Seele brachgelegt. „Mit Instinkt wird der Mensch endigen, fährt Novalis fort. „Instinkt ist das Genie im Paradiese vor der Periode der Selbstabsonderung, der Selbsterkenntnis.“ (II, 198). Instinkt und Genie setzt so der Philosoph Novalis nebeneinander.

Oder ist's mehr der Dichter Novalis, der das mächtige Schaffen des künstlerischen Genies an sich selbst erfahren durfte?

Unbewußt wirkendes Genie zu sein, das war ja auch der höchste Wunsch des Menschen der Sturm- und

Drangzeit gewesen. Novalis nimmt den Begriff Genie wieder auf; aber er füllt ihn mit neuem Inhalte.

Welchen Platz nimmt er im Rahmen seines Denkens ein?

Knüpfen wir dort wieder an, wo Novalis, wie man sagen möchte, den Boden unter den Füßen verloren hat. Er hatte das Problem erwogen, ob sich die kantische Frage: sind synthetische Urteile a priori möglich? nicht auch so ausdrücken lasse: ist ein Genie möglich? damit würde Novalis die Grundfunktion des Genies in jenem synthetisch-apriorischen Schaffen erblicken, das er in der mathematischen Methode nicht hoch genug hatte preisen können. Und dem entspricht auch, wenn Novalis davon schreibt, daß „synthetische Urteile genialische" wären (III, 307), wenn er die Mathematik eine Kunst nennt, „weil sie genialisches Verfahren in Regeln gebracht hat, weil sie lehrt Genie zu sein" Synthetisches Verfahren a priori — ein Verfahren unabhängig von aller wirklichen und möglichen Erfahrung eine Erweiterung des geisligen Lebens durchzuführen. — Das soll nun also auch das Genie bestimmen — freilich ein recht unkritisches Vorgehen transzendental-logische Formen der Anschauung und des Denkens, die doch bloß auf dem Gebiete des Formalen Sinn und Bedeutung haben, nun auch auf das materiale Erkennen zu übertragen. —

Das Wort Genie verführt ihn wohl, Genie, das im allgemeinen Sprachgebrauch die Fähigkeit bezeichnet neue Gedankenreihen zu beginnen. mit intuitivem, schöpferischem Blicke neue Perspektiven für Wissenschaft und Leben zu eröffnen und das mit einer wie aus innerer Offenbarung kommenden Sicherheit, die erstaunen macht, die zum Mitdenken, zum Mitüberzeugtsein fortreißt, die uns glauben macht, nun erst das entdeckt zu haben, was längst in uns

geschlummert hat, nur auf eine Auferweckung gewartet hat, um in seiner ganzen Tragweite erkannt und wirksam zu werden.

„Wozu man ernstlich Lust hat, Trieb hat, dazu hat man Genie. Das Genie offenbart sich in Lust und Trieb." (III, 105). Ein aus den Tiefen unserer Seele kommender Trieb, dessen Erfüllung Lust auslöst — das ist Genie. Man sieht wieder die enge Verknüpfuug der Begriffe Instinkt und Genie. Noch mehr fällt sie in folgendem Fragmente in die Augen. „Sollte es nicht ein Vermögen in uns geben, wie die Veste außer uns, der Aether, jene unsichtbare Materie, der Stein der Weisen, der überall und nirgends, alles und nichts ist? Instinkt oder Genie heißen wir sie, sie ist überall vorher. Vernunft, Phantasie, Verstand und Sinne sind nur ihre einzelnen Funktionen." (II, 197) Genie und Instinkt scheinen hier beide gleiches zu besagen. Aehnlich dem Aether, jener an sich unerkennbaren und doch unbedingt nötigen Grundlage von Ton, Licht und Farbe, wirkt der Instinkt als eine aus dunklem, unserem Erkennen entzogenen Grunde stammende und doch eine so eminent wichtige Rolle spielende Kraft, so wirkt auch das Genie. Das Unbewußte ist sein Mutterboden, aus ihm stammt es, aus ihm schöpft es seine Kraft. —

Ist aber Genie nur Instinkt? „Mit Instinkt hat der Mensch angefangen und mit Instinkt soll der Mensch endigen. Instinkt ist das Genie im Paradiese, vor der Periode der Selbstabsonderung, der Selbsterkenntnis." (II, 198). Der Instinkt allein macht also nicht das Genie. Wohl war der Zustand der Instinktherrschaft der allein gegebene, aber zwischen jenem Urzustand und dem heutigen Genie liegt die Periode der Selbstabsonderung, der Selbsterkenntnis. Die instinktive Kraft muß unter das Licht der Erkenntnis des Intellekts gerückt werden. Erst dann

wird das echte Genie entstehen. „Genie ist gleichsam Seele der Seele; es ist ein Verhältnis zwischen Seele und Geist.“ (II, 197). Der ursprünglich dunkle Drang muß bewußter Leitung unterstellt werden; Seele und Geist müssen zusammenwirken. „Träumen und Nichtträumen zugleich — syntetisiert, ist die Operation des Genies — wodurch beides sich gegenseitig verstärkt.“ (III, 246). Der Traum, in dem die ganze Außenwelt mit ihren stets sich wandelnden, unser körperliches und geistiges Leben immer in Erregung erhaltenden Einflüssen versinkt, um all den geheimen Regungen des Seelenlebens den Schauplatz zu überlassen und der wache Zustand mit seinem klaren, scharfen, gedanklichen Erfassen müssen vereinigt werden, Unbewußtes und Bewußtes sich gegenseitig durchdringen — dann werden sie sich auch gegenseitig verstärken können. Unter dem Bilde einnr Ehe (II, 187) erscheint Novalis dieses Verhältnis von Seele und Geist. Des Menschen Seele verlange geradezu nach einem innerlichen Du, das einen inneren Umgang ermögliche, dessen Resultat das Genie sei (II, 197). Der Geist muß die Schätze der Seele zu heben versuchen.

Solche Selbsterkenntnis lohnt sich. „Das erste Genie, das sich selbst durchdrang, fand hier den typischen Keim einer unermeßlichen Welt; es machte eine Entdeckung, die die merkwürdigste in der Weltgeschichte sein mußte; denn es beginnt damit eine ganz neue Epoche der Menschheit, und auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich: denn der Weg der bisher zurückgelegt würde, macht nun ein eigenes, durchaus erklärbares Ganzes aus.“ (II, 134f.).

Freilich, so besagt dasselbe Fragment in seinem voraufgehenden Teile, gelang eine vollendete genialische Konstitution bisher selten, er blieb bei glück-

lichen Augenblicken. Daß es dabei bleiben müsse, daß dem Menschen das Vermögen mit Bewußtsein jenseits der Sinne zu sein, überhaupt versagt sei, sei das willkürlichste Vorurteil, lesen wir an anderer Stelle. „Der Mensch vermag in jedem Augenblick ein übersinnliches Wesen zu sein. Freilich ist die Besonnenheit in diesem Zustande, die Sichselbstfindung sehr schwer, da er so unaufhörlich, so notwendig mit dem Wechsel unserer übrigen Zustände, verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewußt zu sein vermögen, desto lebendiger, mächtiger, zwingender ist die Ueberzeugung, die daraus entsteht, der Glaube an echte Offenbarungen des Geistes. Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen, es ist aus allen Dreien zusammengesetzt, mehr als alles Dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens: die Gedanken verwandeln sich in Gesetze, eie Wünsche in Erfüllung“ (II, 115). In solchen Augenblicken entstehen die genialen Gedanken.

Der Begriff des Genies im Hardenbergschen Sinne deckt sich nun durchaus nicht mit dem, was der gewöhnliche Sprachgebrauch darunter versteht. Ist für diesen Genie der seltene Fall eines hochbegabten Menschen, so nennt dieses Genie Novalis „Genie des Genies“ (II, 140), während nach seiner Auffassung in jedem Menschen die geniale Anlage schlummert. „Ohne Genialität existierten wir alle überhaupt nicht. Genie ist zu allem nötig“ (II, 140). „Jede Person ist der Keim zu einem unendlichen Genius“ (II, 199). „Jeder Mensch hätte genialischen Keim — nur in verschiedenen Graden der Ausbildung und Energie“ (III, 81).

Da wirft Novalis die Frage auf: „Kann man ein Genie sein und werden wollen?“ und beantwortet sie dann in bejahendem Sinne. „Es hat in Beziehung

auf das Genie bisher beinahe das Prädestinationssystem geherrscht. Die z. T. wahre Beobachtung liegt zum Grunde, daß der Wille anfangs ungeschickt wirkt und das Naturspiel stört (Affektation) und einen unangenehmen Eindruck macht, im Anfange durch Teilung der Kraft (bei der Aufmerksamkeit) sich selbst untergräbt, und aus mangelhafter Kapazität das nicht zu leisten vermag, was er dunkel, instinktartig beabsichtigt" (III, 52).

War ihm der Instikt „Kunst ohne Absicht — ohne zu wissen, wie und was man macht" —, so handelt es sich eben nun darum diesen Instinkt in Kunst schlechthin zu verwandeln (III, 230). Darum gilt es „die Erhebung aller Menschen zu Genies" — als ein vortreffliches Mittel um aus einer fatalen Kollission herauszukommen (II, 278).

4. Der höhere Mensch.

Eine andere Gedankenreihe ist geeignet die bereits gezeichnete Linie von neuer Seite her zu beleuchten. Hemsterhuis hat das Ziel gesteckt, Novalis versucht es in sein System einzubauen. Die Mythe vom goldenen Zeitalter der Seele, da diese Organe besaß, die sie nunmehr verloren hat, übernahm Hemsterhuis von den Pythagoreern, aber nicht als eine dichterische Fabel zeitloser Wahrheit, er sucht sie sich vielmehr auf naturwissenschafflichem Wege anzueignen, mit naturwissenschaftlichen Methoden die Möglichkeiten eines solchen Zeitalters nachzuweisen. Allein die Mär von jener Zeit stimmt ihn nicht zu trüber Resignation und wehmütigen Klagen über den Abfall aus jedem idealen Zustande; er verbindet vielmehr damit den stolzen Glauben des Aufklärungsmenschen von der Möglichkeit einer

Höherbildung der Menschheit zur Fähigkeit für ein neues goldenes Zeitalter.[1])

In Novalis' Fragmenten wird die Möglichkeit einer ähnlichen Vervollkommnung des Menschen vielfach angedeutet und erwogen.

Novalis geht vom Dualismus, Seele und Körper aus. (III, 127). Sie sind die beiden Grundbestandstücke unseres Seins. Als Einheit faßt sie der oberflächlich Betrachtende in der Erscheinung des Menschen. Allein eine ungeteilte Masse bilden beide bloß im Schlafe. Hier sind Körper und Seele „chymisch verbunden", „ist die Seele durch den Körper gleichmäßig verteilt; der Mensch neutralisiert." Demgegenüber ist das Wachen „ein geteilter, polarischer Zustand" (II, 216). Der Zustand des Wachens, in dem Reize aller Art dem Menschen zum Bewußtsein kommen, seine Aufmerksamkeit erfordern, punktiert, lokalisiert die Seele (II, 216).

Zwei Systeme von Sinnen nennt Novalis an anderer Stelle (II, 191) Körper und Seele. Der Körper steht in der „Abhängigkeit von äußeren Reizen, deren Inbegriff wir die Natur, oder die äußere Welt nennen." Die Seele ihrerseits ist abhängig von dem „Inbegriff innerer Reize. den wir Geist, oder die Geisterwelt nennen (II, 191). „Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geist. Beide Bahnen laufen vom Menschen aus und endigen in Gott. Beide Weltumsegler begegnen sich in korrespondierenden Punkten ihrer Bahn. Beide müssen auf Mittel denken, trotz der Entfernung beisammen zu bleiben und zugleich gemeinschaftlich beide Reisen zu machen." (II, 210). Trotz ihrer Verschiedenheit müssen beide aufs innigste miteinander verbunden sein (II, 191). Man ist geradezu gezwungen

1) Vergl. Kircher a. a. O. S. 32ff.

eine solche Gemeinschaft zu statuieren um die gegenseitige Wechselwirkung von Körper und Seele erklären zu können. Bei dieser Wechselwirkung kommt nun beiden eine „doppelte Rolle zu. Entweder sie wirken selbst für sich aufeinander oder ein drittes Etwas wirkt durch eins aufs andere." (III, 127) „Der Körper nämlich dient zugleich auch vermittelst der Sinne zu einer Kommunikation der äußeren Gegenstände mit der Seele und insofern er selbst ein äußerer Gegenstand ist, wirkt er selbst als ein solcher, vermittelst der Sinne auf die Seele."

Diese Richtung des Assoziationsnexus zwischen beiden Systemen, daß also die Seele durch den Körper „affiziert" wird, hält Novalis für die seiner Zeit gewöhnliche. „Dennoch," fügt er hinzu, „sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen." (II, 191). So müßte also die Seele auf demselben Wege wieder zurückwirken, d. h. „vermittelst der Sinne". „So gut es äußere Gegenstände gibt, zu denen der Körper mit gehört, ebenso gut gibt es innere Gegenstände, zu denen die Seele mitgehört. Diese wirken auf den Körper und die äußeren Gegenstände überhaupt mittelst der Sinne ..... und erhalten die Gegenwirkungen auf diesem Wege zurück." (II, 128). Ein Teil der inneren Gegenstände, oder des Geisterreichs, des Geistes, wie Novalis oben sagte, wäre somit die Seele — oder besser ein Teil unseres inneren Menschen ist Geist. Dem entspricht es, wenn Hardenberg Körper, Seele und Geist die Elemente der Welt nennt, wie Eros, Lyra und Drama die des Gedichtes seien, damit zugleich die Elemente der Welt des Menschen fein charakterisierend. (II 210).

So ergibt sich, daß die Sinne „ein gemeinschaftliches, ungeteiltes Eigentum des Körpers und der Seele sind" (III, 128). Beide Systeme stehen — oder sollten in einem vollkommenen Wechselverhältnis

stehen, in welchem jedes von seiner Welt affiziert, einen Einklang, keinen Einton bildete“ (III, 129).

In der Fassung der Begriffe Sinn und Sinne schwankt Novalis. Bald erscheint ihm der Sinn als Grundlage der Sinne, als eine negative Materie und ein negativer Geist, beides in engster Gemeinschaft, — somit als eine absolute Materie und ein absoluter Geist, welche beide eins wären. In den Einzelsinnen fände man dieses Substrat vereinzelt, d. h. in Verbindung mit einem äußeren oder inneren Gegenstande. Licht, Schall usw. wären bloß Modifikationen, Individuum der Gattung Sinn (III, 129). Sonach würde Novalis hier unter Sinn etwas Anderes als Organ verstehen.

An anderen Stellen wieder spricht er von Sinnen und bemerkt dazu ausdrücklich: Bedeutung 3 bis 5 Sinne; setzt somit Sinn unter den Begriff Organ. Es wäre verfehlt behaupten zu wollen, Hardenberg schreibe den Organen wesentlich aktive, den Sinnen wesentlich passive Funktionen zu, spricht er doch selbst von „zwei äußerst wichtigen Arten des Gebrauchs der Sinne“ (III, 204), von einer aktiven und einer passiven Art; der direkt und der indirekt tätigen, der indirekt und der direkt leidenden. Und andererseits kennt er ebensogut eine passive Funktion des Organs, wie eine aktive. (III, 58).

Selbst dort, wo wir die Sinne für passiv halten, ist es nur eine scheinbare Passivität. Aller Sinn sei nur repräsentativ, symbolisch, ein Medium und alle Sinneswahrnehmungen nur aus zweiter Hand. „Je eigentümlicher, je abstrakter, könnte man sagen, die Vorstellung, Bezeichnung, Nachbildung ist, je unähnlicher dem Gegenstande, dem Reize, desto unabhängiger, selbständiger ist der Sinn.“ (III, 48). Der Sinn kleidet die Wahrnehmungen selbständig neu ein.

Mit Hemsterhuis ist Novalis davon überzeugt,

daß die Sinne, die Organe durch entsprechende Reizung, durch Uebung und Ausbildung nicht nur einer großen Verfeinerung, sondern auch einer Vermehrung ihrer Zahl nach fähig wären. „Je mehr sich unsere Sinne verfeinern, desto fähiger werden sie zur Unterscheidung der Individuen. Der höchste Sinn wäre wäre die höchste Empfänglichkeit für eigentümliche Natur“ (II, 126). „In einem geistvollen Menschen bildet sich mit jeder neuen Erscheinung ein neuer Sinn, ein neues Werkzeug“ (II, 200). Novalis spricht von den Arten der inneren und äußeren Gegenstände, die besondere Organe voraussetzen und damit eine neue Modifikation des Sinns sichtbar, erkennbar machen (III, 130). „Jede spezifische Inzitation verrät einen spezifischen Sinn“ (II, 132).

Jeder dieser neuen Sinne ist ebenso wie die bereits ausgebildeten der Verfeinerung zugänglich. Je Je neuer die Inzitation ist, desto plumper, desto stärker ist ihre Wirkung. Je bestimmter, je ausgebildeter, mannigfacher sie wird, desto schwächer (II, 132).

Das Verhältnis der Sinne und der Organe zueinander, also die Art des Systems des ganzen Menschen unterlag im Verlaufe einer langen Geschichte einer großen Veränderung. — Im Anfange der Entwicklung war das „rohe System“, das aus gegenseitigen Bedürfnissen der Gemeinschaftlichkeit entstand. Körper und Seele bildeten der Not gehorchend eine Gemeinschaft. Die inneren und die äußeren Sinne waren gleichmäßig ausgebildet. Im Gegensatz zu unserer Zeit neigte jene rohe System zeitweise zu einer Bevorzugung der inneren Sinne oder — wie Novalis an manchen Stellen unter religiösem Gesichtspunkt wertend sagt — der höheren Organe, wobei diese Sinne und Organe schließlich allein ausschlaggebend waren.

Der Mensch war der Geisterwelt aufgeschlossen,

ihr aufs engste verbunden. Der erste Mensch war auch der erste Geisterseher. Ihm erschien alles als Geist (II, 310). In den Kindern können wir eine Wiederholung jener wunderbaren Zeit sehen. „Was sind Kinder anderes als erste Menschen? Der frische Blick des Kindes ist überschwänglicher als der entschiedenste Blick des Sehers.“ (IV, 310).

Die herrliche Zeit, da alles Geistererscheinung war (II, 199), ist vorüber. Uns blieb das Los schwacher Epigonen. „Wir leben nur noch von der Frucht besserer Zeiten.“ (II, 199). „Der Sinn der Welt ist verloren gegangen. Wir sind beim Buchstaben stehen geblieben. Wir haben das Erscheinende über der Erscheinung verloren“ (II, 198 f.). Wir sehen „nichts als tote Wiederholung, die wir nicht verstehen. Die Bedeutung der Hieroglyphe fehlt“ (II, 199). Geheimnisvoll ist uns die wahre Welt geworden; wir mühen und quälen uns mit ihren Symbolen ab und dringen doch nie durch die gespenstischen blutleeren Zeichen zu ihrem Sinne hindurch. Außen- und Innenwelt sind sich eben feind geworden. Das unvollkommene System entstand. Schuld daran ist nichts als die Verkümmerung unserer Sinne. Wie Hemsterhuis fest davon überzeugt war, daß der Mensch im Laufe der Zeit „dans une révolution antécédente“ einige Sinne und zwar gerade die feinsten verloren habe, so glaubt auch Novalis, daß die Entwicklung zu einer „völligen Atonie der höheren Organe“ geführt habe. Wir sind keine Geisterseher mehr. „Es liegt nur an der Schwäche unserer Organe und der Selbstberührung, daß wir uns nicht in einer Feenwelt erblicken. Alle Märchen sind nur Träume von jener heimatlichen Welt, die überall und nirgends ist.“ (II, 310). —

Aber die Fähigkeit schlummert nur in uns und harrt der neuen Erweckung. Wenn uns ein Geist er-

schiene, so würden wir uns sogleich unserer Geistigkeit bemächtigen: wir würden inspiriert sein durch uns und den Geist zugleich (II, 118). Ja, die Geisterwelt ist uns jederzeit aufgeschlossen, die ist immer offenbar. Würden wir nur so elastisch, als es möglich wäre, so sähen wir uns mitten unter ihr (II, 198).

War die erste Periode charakterisiert durch ein Ueberwiegen des inneren Sinns, so ist Novalis' Zeit nach seiner Ansicht gekennzeichnet durch die Herrschaft des äußeren Sinnes. Beides sind krankhafte Konstitutionen, Einseitigkeiten, über die die Menschheit hinaus zu höherer Synthese streben muß. Aber der jetzige Zustand hat trotz allem seine Bedeutung im Zuge der ganzen Entwicklung der Menschheit. Die Loslösung des Systems der äußeren Sinne und seine übermäßige Pflege hatte das Gute im Gefolge, daß die ursprünglich allzu enge Verbindung von Körper und Seele gelockert wurde. Bei jener ursprünglichen engen Verbindung mußte jede Affektion des einen Teils notwendig eine Affektion des anderen im Gefolge haben (III, 34). Jeglichem Zugriffe des Willens war dieses Getriebe entzogen und damit jeglicher Steuerung von höherer Warte aus. Nun aber ist die Verbindung, wenn auch auf unglückselige Art gelockert worden, nun ist's möglich nach höheren Gesichtspunkten zu lenken.

Waren in jenen Konstitutionen einseitige Bedürfnisse maßgebend, so werden diese Zeiten jetzt abgelöst werden müssen von einer Epoche, in der das Bedürfnis der Gemeinschaft als absolutes Bedürfnis überhaupt einen idealen Zustand der Harmonie herbeiführen wird, dem zugleich eine vollkommene Befriedigung der einseitigen Bedürfnisse gelingen wird.

Das Gleichgewicht der beiden Systeme, die vollkommene Konstitution, nennt Novalis aber auch die genialische Konstitution, das Kennzeichen des Genies.

So gliedert Novalis die neue Untersuchung in ihm bereits vertraute Gedankengänge ein. Den Begriff des Genies hat er so in physiologisch-psychologischer Betrachtung unter phylogenetischen Gesichtspunkten unterbaut. —

Unterstützung fand Hardenberg in den damals entstehenden Wissenschaften der vergleichenden Physiologie und Anatomie. Die Wirkungen, die das Studium dieser Disziplinen auf das Denken Hardenbergs ausübten, hat Olshausen in seiner Dissertation untersucht. Bedeutungsvoll für vorliegende Arbeit sind die Ergebnisse Olshausens insofern, als dieser feststellt, daß Novalis' naturwissenschaftliche und naturphilosophische Fragmente — ohne auch nur irgendwelche wissenschaftliche Bedeutung zu besitzen — doch den regsten Zusammenhang zwischen den naturwissenschaftlichen Ideen und seinen übrigen eigenen Gedankenentwicklungen zeigen. (S. 75), daß Novalis Anregungen, die ihm von jenen Wissenschaften kamen, durchaus im Sinne seiner übrigen Gedankenreihen umbildete (S. 16).

So formt Novalis auch die Begriffe Sensibilität und Reizbarkeit in seinem Sinn um.

„Sensibilität und innerer Reiz (Seele) beziehen sich, als höheres Organ, nicht direkte auf die äußere Welt, sondern nur indirekte mittelst des niederen Organs, Reizbarkeit und äußerer Reiz oder Welt" (III, 306). Man sieht die Analogie zu der oben entwickelten Lehre von den Sinnen und Organen. Aeußerer und innerer Sinn — äußerer und innerer Reiz — Reizbarkeit und Sensibilität.

Wie schon äußerer Reiz zur Bewußtwerdung als nötig erscheinen könnte (III, 54), so besteht das Leben selbst letzten Endes in der Reizbarkeit. Sie ist „unbestimmtes Leben, schwebende Aktion" (III, 72) oder das Leben soll nach Novalis beruhen auf dem steten

Wechsel zwischen innerem und äußerem Reize, zwischen Seele und Welt. Tod sei dann Unterbrechung dieses Wechsels (III, 106).

Wie die Sinne, die Organe nach Novalis einer Verfeinerung und Vermehrung zugänglich sind, so können auch Sensibilität und Reizbarkeit gesteigert werden. „Die Seele ist jedenfalls gradfähig, die einfachste Seele ist auch die schwächste und daher nur durch die gewaltsamsten Reizmittel oder einen langanhaltenden Reiz zu erregen ..... Je komplizierter, mannigfacher die Seele, desto stärker, desto erregbarer. Wenn also zur Erregung der schwächsten Seele die innigsten oder größten oder dauerhaftesten Berührungen oder Reize gehören, so verhält es sich ganz anders mit der stärkeren Seele. Mit der Mannigfaltigkeit oder Stärke oder Dauer werden auch die Berührungen mannigfaltiger, stärker und dauerhafter und so auch die Reize. Die einfache Seele wird also nur durch eine Berührung und einen Reiz in Tätigkeit gesetzt. Die kompliziertere durch mannichfache Berührungen und mannichfachen Reiz“ (III, 312). Die schwache Seele mit ihrer geringen, einseitigen Reizbarkeit kann also zu einer komplizierten, mannigfach gestalteten Seele mit feinster und höchster Reizbarkeit ausgebildet werden. „Das Maß der Konstitution ist der Erweiterung und der Verengung fähig“ (III, 106).

Die Reaktion des menschlichen Organismus auf eindringende Reize erleidet im Laufe der Entwicklung eine wesentliche Veränderung. Bei unvernünftigen Wesen spielt sich der Vorgang nach den Gesetzen kausaler Naturnotwendigkeit ab. Dringt ein Reiz auf das Individuum ein, so ist seine Wirkung proportional seiner Stärke. Beeinflussen mehrere Reize gleichzeitig ein unvernünftiges Wesen, so wirkt unfehlbar der stärkste, selbst dann, wenn er geeignet

ist, dem Organismus schwersten Schaden zuzufügen. Allein auf dieser Stufe bleibt der Mensch nicht stehen. Er gewinnt an seiner Vernunft ein Prinzip, das außer den Grenzen seiner mechanischen Gesetzgebung liegt. „Es muß eine Möglichkeit, ein Vermögen im Menschen vorhanden sein, die Reizbarkeit beliebig zu stimmen, und den Eindruck beliebig zu modifizieren, ein Vermögen, Reizbarkeit beliebig zu dirigieren (III, 202). Je mehr es dem einzelnen gelingt, das Vernunftswesen in ihm zu realisieren, desto unabhängiger von der Wirksamkeit von der mechanischen Gesetze wird er handeln können.

Novalis führt zum Beweise der Möglichkeit einer Realisierung seiner Idee das Phaenomen der Aufmerksamkeit an. Sie setze uns in den Stand einen beliebigen Gegenstand stark oder schwach, lang oder kurz auf diesen oder jenen Sinn wirken zu lassen. Die Aufmerksamkeit erhöhe und vermindere, stimme also die Reizbarkeit dieser Organe. So müsse ein Vernunftwesen überhaupt die Kraft besitzen, das, was einem Reize zur erforderlichen Inzitation abgehe, durch Verstärkung der Reizbarkeit des Organs zu ergänzen, und was ihm etwa an überschüssiger Kraft beiwohnt, durch Verminderung, Herabstimmung der Reizbarkeit des Organs zu temperieren (III, 201).

Den Weg, auf dem eine solche Erhöhung, bezw. Verminderung erreichbar wäre, hat Novalis angeben. „Durch Abstraktion wird die Reizbarkeit erhöht“ (III, 230). So wie bei gesteigerter Aufmerksamkeit jeweils nur das beobachtete Organ eine besonders liebevolle Unterstützung und Versorgung mit seelischer Kraft erfährt, während alle übrigen Organe in weniger glücklicher Lage zu gleich guter Erfüllung ihrer spezifischen Aufgaben der nötigen Kraft ermangeln müssen, und durch solche Uebung eine fortgesetzte Steigerung der Leistungsfähigkeit des heraus-

gehobenen Organs erreicht wird, so müßten die Organe überhaupt einzeln herausgenommen werden aus dem allgemeinen Getriebe und einzeln hinsichtlich ihrer Reizbarkeit durchgebildet werden.

Doch ist auch hier geboten Maß zu halten. „Zuviel Abstraktion erzeugt Asthenie" (III, 230). Wir würden uns in zu starker passiver Abhängigkeit von den reizenden Objekten, in einem Zustande des Leidens befinden. Reflexion nennt Novalis das Gegenmittel. Von sich selbst bemerkt er: „Ich muß viel reflektieren und nicht viel abstrahieren. Ich bin schon reizbar genug. Ein scharfer Denker ist ein empfindlicher Meter, ein sehr subtiles Reagens" (III, 230).

Die Reizbarkeit und ihre Steigerungsfähigkeit steht in enger Beziehung zur Kapazität des Organismus und der Möglichkeit ihrer Erhöhung. Eine einseitige Bildung ist unzuträglich; sie führt in den Extremen sogar zur Vernichtung des Organismus. Gleichmäßige Steigerung von Kapazität und Erregbarkeit ist geboten. Auf einer mittleren Höhe herrscht rechte Gemeinschaft (III, 318).

Sultans- und Sklavennaturen zu züchten, kann nicht Aufgabe der Menschheit sein; denn was sind jene anders als durch heftige Reizungen inzitierte Sklaven und diese völlig geschwächte und komprimierte Menschen? (II, 164) „Die gesundeste Konstitution unter einem Maximum von Reizen repäsentiert der König, — dieselbe unter einem Minimum von Reizen — der echte Zyniker. Je gleicher beide sind, je leichter und unveränderter sie ihre Rollen verwechseln könnten, destomehr nähert sich ihre Konstitution dem Ideal der vollkommenen Konstitution." (III, 165). Soll aber der König oder der Zyniker allein jenes Ideal vollkommener Konstitution erreichen können? Sofort nimmt Novalis wieder die Wendung

zum allgemeinen Bildungsgedanken: alle Menschen sollten thronfähig werden! (II, 151).

Soll nun bewußt die höchste, vollkommenste Konstitution gebildet werden, so muß zuerst eine Lebensordnungslehre im strengeren Sinne, die sich mit der Kunst der Konstitutionsbildung und -Verbesserung befaßt, geschaffen werden.

II. Kapitel.

Der pädagogische Ansatz.

1. Die Wendung zum Bildungsgedanken.

„Gewaltig war durch das ganze XVII. Jahrhundert die Wertsteigerung des Individuums fortgeschritten, aber nirgenswo war sie zu einem höheren Punkte gelangt, als bei Novalis", so bemerkt Just Bing in seiner Biographie des Novalis.[1])

Drei der Ausgestaltungen der Idee der Höherbildung der Menschheit, die sie bei Novalis gefunden hat, sind in den vorhergehenden Kapiteln dargelegt: der Gedanke des schöpferischen Ichs, übersteigert zum magischen Idealisten, die Idee der Erweckung des magischen Keims in allen Menschen, der naturwissenschaftliche und -philosophische Ansatz einer Verbesserung und Erhöhung der menschlichen Konstitution. —

Immer wieder, in allen möglichen Zusammenhängen kehrt bei Novalis der Bildungsgedanke. Der Mensch ist sich selbst die größte Aufgabe, er muß sein Menschentum überhaupt erst sich erarbeiten. „Der Mensch muß Mensch sein, zur Menschheit ist er bestimmt" (III, 260). „Mensch werden ist eine Kunst" (III, 70). Dazu bedarf es der „Selbsterziehung

1) S. 161.

des Ich" (II, 184). Man muß sich seines transzendentalen Selbst bemächtigen" (II, 117). Das „Prinzip der Vervollkommnung in der Menschheit" (III, 260), der Begriff der „graduellen Menschheit" (II, 230; III, 38), die Aufgabe einer „Verbesserung des Menschengeschlechts", einer „Graderhöhung der Menschheit" (II, 221) beschäftigt Novalis bei allen seinen Untersuchungen.

Ein Anhaltspunkt dafür, daß Novalis diese Graderhöhung der Menschheit etwa als einen mit Naturnotwendigkeit sich vollziehenden Vorgang betrachtete, findet sich nirgends —. Dagegen beweist das Fragment „über die Menschheit — Ihre reine vollständige Ausbildung muß erst zur Kunst des Individui werden, und von da erst in die großen Völkermassen und dann in die Gattung übergehen" (III, 166) —, daß Novalis die reine vollständige Ausbildung der Menschheit als bewußte, gewollte Tat ansah, als eine Tat, die nicht Aufgabe der Gattung als solcher ist, deren Vollzug vielmehr für den einzelnen höchste sittliche Pflicht ist. Der einzelne muß, sei es aus eigener, sei es unter Einwirkung fremder Kraft, erst in sich das Ideal annäherungsweise verwirklichen, dann wird auch die Gattung die höhere Stufe erreichen können.

Ebenso folgt schon aus dem Charakter des Zielzustandes mit innerer Notwendigkeit, daß seine Herbeiführung freie Tat der Individuen sein muß. Die einst bewußt wirkenden höheren Kräfte der menschlichen Seele, die im Laufe der Entwicklung des Menschengeschlechts verkümmert waren, sollen wieder in Wirksamkeit treten und das durch bewußte Anregung und unter bewußter Leitung. Das aber kann nur die Tat eines freien Willens sein, die Tat des einzelnen, autonomen, sittlichen Menschen.

Diesem Zielzustand, jene Graderhöhung der Menschheit herbeizuführen, bezw. ihr Eintreten zu er-

möglichen, zu erleichtern, das soll somit Aufgabe der Bildung des Menschen sein. Schon in den obigen Ausführungen, die wir um Novalis' Begriffe „Magier", „Genie" und höherer Mensch" gruppierten, war der Gedanke einer Bildung aller Menschen zutage getreten; hier ist er nochmals in allgemeiner Form wiederholt — als ein pädagogischer Ansatz von größter Tragweite. —

2. Das Problem der Bildsamkeit.

Daß der Mensch bildsam sei, daran zweifelt der Romantiker keinen Augenblick. Die Seele des Menschen ist so reich an Keimen, so voll von Entwicklungsmöglichkeiten, daß es bloß des Zauberworts bedarf um die geheime innere Welt des Menschen zum Leben zu erwecken. „Man muß notwendig erschrekken", bemerkt Novalis (III, 91), „wenn man einen Blick in die Tiefe des Geistes wirft. Der Tiefsinn und der Wille haben keine Grenzen. Es ist damit wie mit dem Himmel." So unermeßlich wie der Himmel mit seinem nie endgültig ausgezählten Heere von Sternen ist, so können wir den ganzen Reichtum unserer seelischen Kräfte erschöpfen. „Man kann ja auch nur werden, insofern man schon ist." (III, 61). — Dabei zeigt sich nun eine Eigenart: „Je kleiner und langsamer man anfängt, desto perfektibler. Je mehr man mit wenigem tun kann, desto mehr kann man mit vielem tun. Wenn man eins zu lieben versteht, so versteht man auch alles zu lieben am besten." (III, 108). Die Kraft der Seele, sei sie nun die intellektuelle, sei sie die des Gefühls oder des Willens, einmal, wenn auch nur im kleinen entfesselt, kann unaufhaltsam wachsen, kann auch auf andere Gebiete und Objekte übergreifen und die ganze Weite der Welt erfassen. Für das Gebiet intellektueller Bildung führt

Novalis einen ähnlichen Gedanken an anderer Stelle näher aus: „Je verworrener ein Mensch ist, man nennt die Verworrenen oft Dummköpfe, desto mehr kann durch fleißiges Selbststudium aus ihm werden; dahingegen die geordneten Köpfe trachten müssen, wahre Gelehrte gründliche Encyklopädisten zu werden. Die Verworrenen haben im Anfang mit mächtigen Hindernissen zu kämpfen, sie dringen nur langsam ein, sie lernen mit Mühe arbeiten: dann aber sind sie auch Herren und Meister auf immer. Der Geordnete kommt geschwind hinein, aber auch geschwind heraus. Er erreicht bald die zweite Stufe: aber da bleibt er auch gewöhnlich stehen. Ihm werden die letzten Schritte beschwerlich, und selten kann er es über sich gewinnen, schon bei einem gewissen Grade von Meisterschaft sich wieder in den Zustand eines Anfängers zu versetzen. Verworrenheit deutet auf Ueberfluß von Kraft und Vermögen, aber mangelhafte Verhältnisse; Bestimmtheit auf richtige Verhältnisse, aber sparsames Vermögen und Kraft. Daher ist der Verworrene so progessiv, so perfektibel, dahingegen der Ordentliche so früh als Philister aufhört. Ordnung und Bestimmtheit allein ist nicht Deutlichkeit. Durch Selbstbearbeitung kommt der Verworrene zu jener himmlischen Durchsichtigkeit, zu jener Selbsterleuchtung, die der Geordnete so selten erreicht. Das wahre Genie verbindet diese Extreme. Es teilt die Geschwindigkeit mit dem letzten und die Fülle mit dem ersten.“ (II, 122/3).

3. Die Individualität.

Als das Ziel der Bildung setzt Novalis die Harmonie aller Geisteskräfte, die gleiche Stimmung und das harmonische Spiel der ganzen Seele (III, 199). Man muß alle seine Kräfte üben und regelmäßig ausbilden, die Einbildungskraft wie den Verstand, die

Urteilskraft usw. Die Vernunft baue ich jetzt an, und die verdient es auch am ersten; denn sie lehrt uns den Weg finden“ (III, 265). „Der vollkommenste Mensch hat alle Konstitutionen samt ihren Veränderungen in seiner Gewalt“ (III, 319).

Bei dieser Zielstellung lag für Novalis, zumal da ihm physiologisch-biologische Erwägungen und damit naturwissenschaftliche Methoden nicht fremd waren, die Gefahr nahe, ein Menschenideal zu konstruieren, rational abgewogen, alle Kräfte bis zu einer bestimmten Höhe gleichmäßig gebildet, kurz: die bei jedem Menschen verschiedene natürliche Anlage nach einem bestimmten Schema zu normalisieren, den als Rohstoff gegebenen Menschen in die allgemeine Form zu pressen. Ein solches naturwissenschaftliches Menschheitsideal hatte die Aufklärung besessen. Diesen Mustermenschen, der in allen seinen Lebensäußerungen nach der Regel ist, verwarf schon der Sturm und Drang. Der Mensch wollte nicht mehr bloß Rohstoff sein, er betonte seinen eigenen Wert. Nicht rationale Gleichmäßigkeit, sondern irrationale Eigenart; darum auch lebendige Entwicklung der im Organismus vorgeprägten Form von innen heraus.

Den Romantikern war das Leben in seiner ganzen Tiefe und Weite viel zu sehr zum Erlebnis geworden, als daß sie sich an einem aufklärerischen uniformen Menschenideal hätten begeistern können. Sie hatten zu tiefe Einblicke getan in die Einmaligkeit geschichtlicher Phänomene, als daß sie die Individualität des Trägers der Geschichte hätten übersehen können. „Die absolute Gleichheit ist das höchste Kunststück, das Ideal, aber nicht natürlich. Von Natur sind die Menschen nur relativ gleich, welches die alte Ungleichheit ist“ (III, 108). „Der Mensch erscheint am würdigsten, wenn sein erster Eindruck der Eindruck

eines absolut witzigen Einfalls ist: nämlich Geist und bestimmtes Individuum zugleich zu sein" (II, 125).

Jeder einzelne besitzt eine „individuelle Urform" (II, 190). Sie offenbart sich einerseits in dem größeren oder geringeren Maße von Bestimmtheit oder Verworrenheit als Ausfluß des wechselnden Verhältnisses von Kraft und Vermögen zur vorhandenen Ordnung auf intellektuellem Gebiet (II, 1225), andererseits als der Charakter des ursprünglichen Willens (III, 108), Diesen Gegebenheiten hat jegliche Bildung Rechnung zu tragen.

4. Der Zweck der Pädagogik.

Was der Zweck der Pädagogik überhaupt sei, hat Novalis an dem Beispiele der Bildung des Gelehrten auseinandergesetzt.

Drei Stufen durchläuft der Mensch, bis er das Ideal des genialen Denkers erreicht hat. Der Naturmensch, der reflektierende Mensch und der geniale Denker lösen einander ab. Der „kritische" Prozeß: Thesis-Antithesis-Synthesis charakterisiert den Fortschritt von einer Stufe zur anderen. Der Naturmensch ist der thetisch-simultane Denker und Beobachter. Gedanke und Beobachtung zusammen ist ein kritischer, im engeren Sinne, genialischer Keim. Insofern nun der Mensch im Naturzustand Denken und Beobachten simultan vereinigt, offenbart er den genialischen Keim, die Anlage zur genialischen Konstitution, ist er fähig zum Genie sich zu bilden.

Der reflektierende Mensch bedeutet die Antithesis. Ihm zerfällt all sein Tun in abwechselndes, sukzessives Denken und Beobachten. Der Zustand des abwechselnden Denkens nnd Beobachtens ist der gelehrte und somit dieser antithetische Denker und Beobachter der „Gelehrte in gewissem Sinne" – offen-

bar der im Märchen Klingsohrs in der Gestalt des Schreibers charakterisierte exakte Wissenschaftler. —

Im genialischen Zustand müssen Denken und Beobachten synthetisch wieder vereinigt sein. Der geniale Denker ist simultaner und sukzessiver Denker und Beobachter in eins. —

Auf allen drei Stufen wiederholen sich nun ebenfalls die drei kritischen Phasen. Im Naturzustand bedeuten Kind, junger Mensch und erwachsener Mensch Thesis — Antithesis und Synthesis. Das Kind betrachtet die Natur und vorzüglich die Tiere, der junge Mensch bezieht die Summe der Beobachtungen aufeinander, antinomisiert sie, der erwachsene Mensch sucht zu einem primitiven System zu gelangen.

Der reflektierende Mensch fängt mit unzusammenhängenden Beobachtungen und Erfahrungen an, geht zu antithetischen Beziehungen und Erfahrungen fort und endigt schließlich mit einer Theorie, einem System der Erfahrungen. Der Gegenstand der Beobachtungen und Erfahrungen auf dieser Stufe ist der Naturmensch.

Der bloße Gelehrte endet mit seiner Theorie der Erfahrungen gerade da, wo der genialische Denker anfängt, dessen Behauptungen nichts als unzusammenhängende, kritische Prinzipien sind. Der genialische Denker nimmt zum Objekt seiner Untersuchungen die vorherigen Erscheinungen des Naturmenschen und des systematisierenden Gelehrten. Er sammelt Beobachtungen über beide und stellt Behauptungen auf, sodann bezieht er diese Summe von Beobachtungen aufeinander, er antinomisiert sie, er rückt zur Polemik gegen sich und andere fort und endet schließlich mit einem System von Behauptungen.

Noch mehr verwickelt wird dieses Schema durch die Unterscheidung des Theoretikers und Praktikers, die alle drei Stufen durchzieht und von Novalis mit offensichtlichem Behangen zu einer weiteren phan-

tastischen Systemkonstruktion verwendet wird. — Schließlich überträgt er sein Schema auch noch andeutungsweise auf die Entwicklung der Wissenschaften. Doch ist diese Weiterführung hier unwichtig.

Bedeutsam aber ist der Absatz: „Der Zweck der Pädagogik geht mit auf die Verkürzung des kritischen Gangs. Sie sucht die drei hauptkritischen Perioden miteinander zu verweben, sodaß das Kind und der reflektierende Naturmensch und der genialische Denker zusammenfallen“ (II, 254—258),

Die Verkürzung des kritischen Gangs ist somit Zweck der Pädagogik. Der Gedanke des „kritischen Gangs“ — die Setzung von Thesis, Antithesis und Synthesis als formale Gesichtspunkte der Entwicklung — zog sich, wie frühere Kapitel darlegten, schon durch Novalis' geschichtsphilosophische Konstruktionen, durch seinen Begriff des Genies u. a. Thesis und Antithesis liegen stets vor; Aufgabe seiner Zeit ist's, die Synthesis zu vollziehen; die Pädagogik muß dem einzelnen Führerin in dieser Leistung sein. Hier hat Novalis am Beispiele der Bildung des Gelehrten den Zweck der Pädagogik gezeigt. Aber „zur Wissenschaft ist der Mensch nicht allein bestimmt, der Mensch muß Mensch sein, zur Menschheit ist er bestimmt“ (III, 260). Daß Novalis stets den harmonisch gestalteten Menschen, die Ausbildung aller seiner Kräfte und Fähigkeiten im Auge hat, ist oben mehrfach dargelegt. Andererseits zeigen Ansätze zu Gedankenfolgen wie dieser: „Es gibt drei Hauptmenschenmassen: Wilde, zivilisierte Barbaren, Europäer“ (III, 64) u. a., wie Novalis auf allen Gebieten den gleichen „kritischen Gang“ verwendet. Auf allen Gebieten erscheint ihm der Zielzustand als eine Wiederaufnahme bester, ursprünglicher menschlicher Anlage, die durch Entzweiung der mensch-

lichen Natur oder einseitige Ausbildung Schaden erlitten, ein Wiederentdecken und -verwenden unter den Auspizien der inzwischen errungenen Kulturhöhe. Klar erkenntlich ist überall der pädagogische Ansatz: Verkürzung des kritischen Gangs in der Entwicklung des einzelnen Menschen.

III. Kapitel.

Die Formen der Bildung.

1. Der künstlerische Mensch.

Die Frage, welche Betätigungsweise des Menschen am besten geeignet sei, sein ganzes Menschentum zu entfalten, in welcher Form sich schließlich der vollkommen gebildete Mensch darstelle, hat Novalis vielfach erwogen. Die höchste Einheit der Kräfte, die im Bereiche des Bewußten und des Unbewußten wurzeln, die sich im genialen Schaffen auswirken, soll der Idealmensch darstellen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Bildung des Künstlers als die beste Möglichkeit der Verwirklichung des echten Menschen, die Kunst als die Vollendung des geistigen Schaffens — eine Ansicht, der die frühen deutschen Romantiker durchwegs huldigten.

Erklärlich wird die Tatsache, wenn man sich vor Augen hält, welch gewaltige Entwicklung die deutsche Dichtung seit Klopstocks Tagen, durch die grundlegenden kunstkritischen Arbeiten Lessings, Herders und Winkelmanns genommen hatten, wie gerade in jenen Jahren, in die Novalis' Schaffen fällt, Schillers philosophisch fundierte ästhetische Untersuchungen ihren vollen Einfluß auszuüben begannen. Kant hatte die Autonomie der Kunst verkündet. Goethes mächtige Erscheinung war den frühen deutschen Romantikern, die gewiß sonst wenig

Anlehnungsbedürfnis zeigten, stets ein Gegenstand höchster Verehrung — und das nur deshalb, weil sie in ihm das Ideal des Künstlers und damit des Menschen schlechthin erreicht glaubten.

Schiller und Schelling und mit diesem Novalis sahen in der ästhetischen Funktion die wertvollste und vollkommenste Ausprägung des menschlichen Wesens. Was beide Parteien: Schiller auf der einen Seite, die frühen Romantiker auf der anderen Seite trennte, wird später dargelegt. —

Die persönlichen Beziehungen Schellings zu den Romantikern waren in den letzten Jahren des ausgehenden Jahrhunderts so enge, daß die Ergebnisse der Arbeit jener Jahre, wie sie Schelling in seinem „Transzendentalen Idealismus" von 1800 und in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, die er im Winter 1799 auf 1800 in Jena hielt, niedergelegt hat, geradezu als Ausdruck des Denkens des romantischen Kreises zu jener Zeit angesprochen werden können.

Das Ich — so lehrt der transzendentale Idealismus — wird charakterisiert durch den Gegensatz der bewußten und der unbewußten Tätigkeit. Aus der Abhängigkeit der bewußten von der unbewußten Tätigkeit ergibt sich die theoretische Reihe des Bewußtseins und andererseits ergibt sich aus der gegenteiligen Bestimmtheit die praktische Reihe des Bewußtseins. Die einseitigen Bestimmtheiten des Ich in jenen beiden Reihen müssen aber überwunden werden, das Ich zu einer höchsten Form gelangen, in der seine ursprüngliche Einheit wieder zum Durchbruch kommt, bewußtloses und bewußtes Tun wieder vereint sind. Diejenige Funktion der Vernunft in der diese beiden gegensätzlichen Tätigkeitsformen aufgehoben sind, ist die ästhetische. Die Kunst ist die reinste Offenbarung des Absoluten, weil sie auf der

Indentität der bewußten und der bewußtlosen, d. h. der logischen und alogischen Tätigkeit beruht und darum die Erscheinung ist, in der die unendliche Entzweiung der entgegengesetzten Tätigkeiten des Ich vollständig aufgehoben ist. Das Genie, durch welches das Kunstprodukt entsteht, ist die bewußtlos-bewußte Tätigkeit des Ich. „Was die Kunst hervorbringt, ist allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst aufgelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist. Was die Wissenschaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht sein, aber es ist nicht notwendig dadurch hervorgebracht.....". Das Newton'sche Gravitationsgesetz, „welches eine genialische Erfindung sein konnte, und in seinem ersten Erfinder Keppler wirklich war, konnte aber ebensogut auch eine ganz szientifische Erfindung sein."[1]) „Der Akt des Genies ist nur in einem unerwarteten Zusammentreffen der bewußtlosen und der bewußten Tätigkeit möglich."[2]) — Ja, Schelling geht noch weiter. Er gibt eine Deduktion des Systems der Künste und in diesem räumt er der Poesie die höchste Stelle ein, da in ihr das allgemeine Wesen der Kunst am reinsten und vollkommensten zum Ausdruck komme. So wird ihm der Dichter die vollkommenste Ausprägung des Menschen.

Novalis wandelt ähnliche Bahnen. Auch ihn quält der Gegensatz in der Menschennatur: Der Dualismus des Bewußten und des Unbewußten. Auch er strebt nach einer Vereinigung, auch ihm scheint die Kunst, speziell die Dichtkunst dieses Streben zu erfüllen. — Im ästhetischen Verhalten, das vor jeder anderen menschlichen Betätigung den Vorzug hat, sich durch die Vielseitigkeit, das Gleichgewichtsvolle,

1) Schelling W., Suttgart und Augsburg 1856, Bd. III, S. 623.

2) A. a. O. S. 624.

den Reichtum des Erlebens zu kennzeichnen, kommt ein harmonischer Ausgleich der Gemütskräfte zustande. Was die einseitige Wertschätzung des Verstandesmäßigen in der Aufklärungspädagogik, was Rousseaus Kulturpessimismus, was der Vernunfthaß des Sturms und Dranges wie der Gefühlsphilosophie nicht hatten erreichen können, das Zustandekommen eines seelischen Gleichgewichts, die gegenseitige Durchdringung des Irrationalen und des Rationalen im Wesen des Menschen, das soll hier gelingen mit Hilfe der Kunst.

Die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens hat Novalis in seinen Fragmenten folgendermaßen skizziert (II, 173 ff.). Dem rohen diskursiven Denker, diesem echten Scholastiker, der alle lebendige Natur vernichtet um sich ein Weltall aus logischen Atomen wie ein Gedankenkunststück nach Art eines unendlichen Automaten zu errichten, steht ursprünglich der rohe, intuitive Dichter gegenüber, der allem in der Natur Leben, wildes, gewalttätiges Leben gewinnt, der Regel und feste Gestalt haßt, der überall Willkür und Wunder herrschen läßt, der die Welt unter dem Gesichtspunkt des Dynamismus betrachtet. „So regt sich der philosophische Geist zuerst in völlig getrennten Massen. —

Auf der zweiten Stufe der Kultur fangen sich an diese Massen zu berühren — mannichfaltig genug.“ Eklektiker ohne Zahl entstehen. Damit beginnt aber auch die Zeit der Mißverständnisse. Da erscheint der Beschränkteste als der Bedeutendste, als der reine Philosoph dieser Stufe. — Die Philosophen der beiden Stufen befehden, ja bemitleiden einander. Die erste Stufe wirft der zweiten Schwäche, Inkonsequentismus vor, die zweite der ersten Schwärmerei, Wahnwitz. Die tiefere Grundlage des Unterschieds ihrer beiden Denkweisen sieht Novalis darin: jene, die Philosophen der ersten Stufe, haben das Genie,

diese, die der zweiten Stufe, das Talent. Jene die Ideen, diese die Handgriffe, jene sind Köpfe ohne Hände, diese Hände ohne Köpfe.

Die dritte Stufe soll nun die Vollendung bringen, sie ersteigt der Künstler, der Werkzeug und Genie zugleich ist. „Er findet, daß jene ursprüngliche Trennung der absoluten philosophischen Tätigkeiten eine tieferliegende Trennung seines eigenen Wesens sei, deren Bestehen auf der Möglichkeit ihrer Vermittlung, ihrer Verbindung beruht. Er findet, daß so heterogen auch diese Tätigkeiten sind, sich doch ein Vermögen in ihm vorfinde, von einer zur anderen überzugehen, nach Gefallen seine Polarität zu verändern. Er entdeckt also in ihnen notwendige Glieder seines Geistes; er merkt, daß beide in einem gemeinsamen Prinzip vereinigt sein müssen." So werden dem Künstler die zwei typischen Denkformen notwendige Glieder des Geistes. Ihre Vereinigung, ihre Einheit ermöglicht die wahre Selbstdurchdringung des Geistes.

So ist auch für Novalis das künstlerische Schaffen ein organisches Ineinandergreifen von bewußter und unbewußter Tätigkeit, eine Vereinigung so heterogener Betätigungsweisen kleinlich berechnenden Verstandes einerseits und schwärmerischen, wahnwitzigen Übersprudelns genialer Intuition andererseits. Ja, Novalis definiert Kunst geradezu als die „Fähigkeit, bestimmt und frei zu produzieren, bestimmt, nach einer bestimmten Regel, einer von anderwärts bestimmten Idee, die man Begriff heißt; unbestimmt, nach einer eigentlichen, reinen Idee". (III, 205).

Über das Verhältnis von Wissenschaft und Kunst, über den Unterschied zwischen Künstler und Gelehrten spricht ein anderes Fragment (III, 74 ff).

Kunst und Wissenschaft ließen sich als Kunst im weiteren Sinn zusammenfassen; jene sei die wirkliche, von den äußeren Organen durchgeführte, diese

die nur eingebildete, vermittelst der inneren Organe wirksame Kunst. Ihrerseits zerfielen Kunst und Wissenschaft wieder in eine mehr handwerklich orientierte bestimmte Kunst und eine gelehrte exakte Wissenschaft auf der einen Seite; in eine freie, originelle, reine Ideen realisierende Kunst und in das Reich des Philosophen auf der anderen Seite.

„Gelehrte und Handwerker verfahren . . . . . mechanisch. Sie vereinigen zerlegte Kräfte — und zerlegen diese vereinigte Kraft und Richtung wieder methodisch. Der Philosoph und Künstler verfahren organisch, wenn ich so sagen darf: Sie vereinigen frei durch eine reine Idee und trennen nach freier Idee. Ihr Prinzip, ihre Vereinigungsidee, ist ein organischer Keim der sich frei zu einer unbestimmte Individiueen enthaltenden, unendlich individuellen, allbildsamen Gestalt entwickelt, ausbildet, — eine ideenreiche Idee." —

Bemerkenswert ist hier die enge Verwandschaft von Philosophie und Kunst. Wenn sie auch hinsichtlich ihrer Darstellungsformen auseinandergehen, der Philosoph begrifflich, mit Mitteln des Intellekts arbeitend, der Künstler dagegen anschaulich, symbolisch sich ausdrückt, so erstehen doch beide aus freier schöpferischer Tätigkeit des Geistes. Darum sind auch die Übergänge von der einen zur anderen so flüssig. Der große Philosoph und der wahre Künstler erscheinen wie Brüder. Bildungskunst allein macht ebensowenig einen großen Künstler wie Denkkraft allein einen bedeutenden Philosophen. Der Geist intuitiver Erkenntnis- und Gestaltungskraft muß beide umfangen. Wo aber die Einzelbegabungen so vereint sind, da erklimmt der Künstler-Philosoph die Höhe des echten Menschentums. —

Die beiden dem Schaffen des wahrhaft gebildeten, des künstlerischen Menschen zugrundeliegenden Funktionen, sind also die verstandesmäßige und die

intuitive — beide bei künstlerischer Betätigung in vollständiger Einheit, in vollendeter gegenseitiger Durchdringung. Es sind die beiden Grundkräfte, deren eine im Gebiete des Bewußten, des Rationalen, deren andere im Gebiete des Unbewußten, des Irrationalen beheimatet ist.

„Die Vernunft setzt, die Phantasie entwirft — der Verstand führt aus," wobei der Verstand als „der Inbegriff der Talente" gedacht ist (III, 13). Gewiß, der Verstand ist unentbehrlich. Novalis hat seinen Wert immer wieder betont. In seinem Romane „Heinrich von Ofterdingen" läßt er den alten Dichter Klingsohr an Heinrich, den Dichterlehrling, die Worte richten: „Ich kann Euch nicht genug anrühmen, Euern Verstand, Euern natürlichen Trieb zu wissen, wie alles sich begibt und untereinander nach Gesetzen der Folge zusammenhängt mit Fleiß und Mühe zu unterstützen. Begeisterung ohne Verstand ist unnütz und gefährlich, und der Dichter wird wenig Wunder tun können, wenn er selbst über Wunder erstaunt". (IV, 166). „Der junge Dichter kann nicht kühl, nicht besonnen genug sein. Zur wahren, melodischen Gesprächigkeit gehört ein weiter, aufmerksamer und ruhiger Sinn. Es wird ein verworrenes Geschwätz, wenn ein reisender Strom in der Brust tobt, und die Aufmerksamkeit in eine zitternde Gedankenlosigkeit auflöst." Und Heinrich muß zugeben: „Geschicklichkeit hat einen ganz besonders stärkenden Reiz und es ist wahr, ihr Bewußtsein verschafft einen dauerhafteren und deutlicheren Genuß als jenes überfließende Gefühl einer unbegreiflichen, überschwenglichen Herrlichkeit" (IV, 167). Glaubt nicht, fährt Klingsohr fort, „daß ich das letztere tadle; aber es muß von selbst kommen, und nicht gesucht werden. Seine sparsame Erscheinung ist wohltätig; öfterer wird sie ermüdend und schwächend. Man kann nicht schnell

genug sich aus der süßen Betäubung reißen, die es hinterläßt, und zu einer regelmäßigen und mühsamen Beschäftigung zurückkehren ..... Die Poesie soll vorzüglich als strenge Kunst getrieben ..... Ein reines, offenes Gemüt, Gewandtheit im Nachdenken und Betrachten und Geschicklichkeit alle seine Fähigkeiten in eine gegenseitige belebende Tätigkeit zu versetzen und darin zu erhalten, das sind die Erfordernisse unserer Kunst" (IV, 168).

Unentbehrlich ist ein geschulter Verstand dem Dichter. Sonderbar klingt es, wenn der Romantiker Novalis immer wieder darauf hinweist und wenn wir seine Bemerkungen über den Künstler Goethe durchlesen, dann können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, als ob da Bedauern als Unterton mitschwinge, ein Bedauern darüber, daß dem Schreiber ein gut Teil der klug berechnenden und dabei zäh beharrenden Verstandesart abginge und er sich dieses Mangels nur zu sehr bewußt sei. —

Aber Verstand allein schlägt Wunden, und Aufgabe der Poesie ist es sie zu heilen (III, 5). Die Poesie muß erst den ganzen Reichtum des Seelenlebens zur Entfaltung bringen, dann werden die Krankheitserscheinungen eines einseitig intellektuellen Lebens verschwinden. Die „echte, Gesundheit bringende Seelenkost" besteht in „klarem Verstand, mit warmer Phantasie verschwistert" (II, 218). Dabei erscheint die Phantasie als diejenige Funktion, die den großen Entwurf gibt, der dann Stoff für den Verstand (III, 38) wird, der vom Verstande aus geführt wird (III, 13). Sie gilt als das Vermögen des Plastisierens (III, 369). Die Phantasie ist eine außerhalb der Sphäre des Mechanismus, außerhalb des Geltungsbereichs der sog. mechanischen Gesetze stehende Kraft, fähig reine Gedanken, reine Bilder, reine Empfindungen hervorzubringen, also Gedanken, Bilder und Empfindungen,

die nicht durch ein korrespondierendes Objekt erweckt werden (III, 384).

Die Götterkraft der Phantasie verherrlicht Novalis. Er nennt die Einbildungskraft das höhere Organ, den poetischen Sinn überhaupt. „Die Einbildungskraft ist der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann, und der so sehr schon in unserer Willkür steht. Wenn die äußeren Sinne ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheinen, so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an die Gegenwart und Berührung äußerer Reize gebunden." (III, 60).

Worin äußert sich nun aber die künstlerische Stellungnahme zur Welt? Ein passives Hinnehmen der Welt ist es nicht. Die nur verstandesmäßig erkennende Durchdringung der Wirklichkeit ist schon unfähig deren Sinn und Wesen zu erfassen. In dem Romanfragment „die Lehrlinge von Sais" spricht Novalis von der Möglichkeit der Naturerforschung und nennt die Dichtkunst das liebste Werkzeug der eigentlichen Naturfreunde; denn am hellsten sei in Gedichten der Naturgeist erschienen. .... Der Naturforscher sammle und ordne, erforsche mit dem Seziermesser den inneren Gliederbau. Der Dichter aber bringe die Natur dem Herzen nahe durch Auswahl und Zubereitung. Die Tätigkeit des Naturforschers hinterlasse tote, zuckende Reste; der Dichter hingegen beseele die Natur und erhebe sie über ihr Alltagsleben, sodaß sie ihre Schätze frohen Mutes verschenke. Dem Dichter schließe sie in den Stunden des Genusses ihr Herz auf, den Wissenschaftler rufe sie nur an ihr Krankenbett. „Wer ihr Gemüt recht kennen will, der muß sie in Gesellschaft der Dichter suchen, dort ist sie offen und ergießt ihr wunderbares Herz." (IV, 10f) — Nur wer das verstandesmäßige Erkennen durch Phantasie, durch Intuition, also in künstlerischem Erleben zu ergänzen vermag, wird die

Natur als Ganzes begreifen und mit dem ungeteilten menschlichen Erleben fühlend-denkend erfassen. — Was hier für die Naturbetrachtung ausgesprochen ist, gilt für die Betrachtung der Wirklichkeit überhaupt: „Der echte Beobachter ist nur der Künstler; er ahnt das Bedeutende und weiß aus dem seltsamen vorüberstreichenden Gemisch von Erscheinungen die wichtigen herauszufühlen.“ (II, 212).

Die bedeutsame Funktion der Kunst beim Erfassen der Welt würde völlig verkennen, wer der Kunst die Aufgabe stellte, die Natur einfach abzubilden. Der echte Künstler tritt ganz anders an die Wirklichkeit heran. Er, als der vollständig gebildete Mensch gibt allem, was er berührt und tut, eine idealische Form (II, 250).

Er sucht in seine Betrachtung, seine fühlende und wollende Stellungnahme Ideen einzuflößen, die er nicht aus dem Stoffe gewinnt. Es muß schließlich alles, was von seiten der Wirklichkeit an den Menschen herantritt, so umgestaltet werden, daß es als des Geistes eigendste Schöpfung erscheint. Die Welt muß zuletzt „ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben“ sein (III, 55). Dazu aber ist's nötig, daß wir uns zuerst „unseres transzendentalen Selbst bemächtigen“ (II, 117); denn erst wenn wir den „transzendentalen Gesichtspunkt für dieses Leben“ gewonnen haben, wird uns dieses erst recht bedeutsam werden. (II, 140). Was versteht hier Novalis unter transzendental? Im Sinne Kants läßt sich das Wort transzendental zunächst nur auf diejenigen Untersuchungen anwenden, die sich mit den Bedingungen befassen, unter denen für uns die räumlich-zeitliche, kategorial bestimmte Erfahrungswelt zustande kommt. Allein schon Kant hat jene Bedingungen selbst transzendental genannt. So faßt nun auch Novalis die die Wirklichkeit in künstleri-

schem Schaffen konstituiernden Elemente als transzendental. Diese Elemente also müssen wir in unsere Gewalt bekommen; dann werden wir mit diesem Schlüssel das Tor zum Märchenland dieser Welt erschließen können. Die Poesie aber „ist die große Kunst der Konstruktion der transzendentalen Gesundheit. Der Poet ist also der transzendentale Arzt." (III, 177).

Das ist auch der Sinn der Worte von unserer Aufgabe uns eine innere Welt zu schaffen, die eigentlicher Pendant der äußeren Welt ist, die, indem sie ihr auf allen Punkten bestimmt entgegengesetzt wird, unsere Freiheit immer mehr erweitert. „Denn unsere Freiheit geht notwendig von Bestimmung aus. Je mehr wir uns unserer Bestimmungen entledigen, desto freier werden wir. Alle Bestimmungen gehen aus uns heraus, wir schaffen eine Welt aus uns heraus, und werden damit freier. Da unsere Natur aber, oder die Fülle unseres Wesens, unendlich ist, so können wir nicht in der Zeit dieses Ziel erreichen. Da wir aber auch in einer Sphäre außer der Zeit sind, so müssen wir es da in jedem Augenblick erreichen, oder vielmehr, wenn wir wollen, in dieser Sphäre reine, einfache Substanz sein können. Hier ist Moralität und Beruhigung für den Geist" (III, 155). Haben wir uns also unseres transzendentalen Selbst bemächtigt, so haben wir auch die Fähigkeit der Bestimmung von innen heraus erworben, uns in das Reich geistiger Freiheit erhoben.

Das was Novalis einmal von seiner Art des Denkens selbst ausspricht, daß er einen Eindruck nicht in allen Einzelheiten klar empfange, sondern nur durchdringend in einem Punkte, das stellt er auch als Forderung an seinen Idealmenschen auf. Er darf sich nicht im Kleinkram des gelehrten Wustes verlieren, er muß vielmehr stets als ein echter Künstler

die Schau der großen Perspektive besitzen. Deshalb muß er die großen Zusammenhänge alles Menschen- und Naturlebens erforschen, muß er die Massen der Erkenntnisse zu einer organischen Einheit umzugestalten wissen. —

In dieser Umarbeitung erhält das Wissen erst die Form, die uns glücklich macht, die uns befriedigt, es wird lebendiges Wissen. Es ist ja nicht das Wissen allein, was uns glücklich macht, es ist die Qualität des Wissens, die subjektive Beschaffenheit des Wissens (II, 252); die Umgestaltung gibt dem Wissen erst die persönliche Form, die als Ausdruck des eigenen Ich erscheint. —

Der Trieb überall zu Hause zu sein, das unendliche Heimweh (II, 179) veranlaßt uns nun die Kreise unseres Erarbeitens immer weiter zu erziehen. „Der vollendete Mensch muß gleichsam zugleich an mehreren Orten und in mehreren Menschen leben — ihm müssen beständig ein weiter Kreis und mannigfache Begebenheiten gegenwärtig sein. Hier bildet sich dann die wahre, großartige Gegenwart des Geistes, die den Menschen zum eigentlichen Weltbürger macht und ihn in jedem Augenblicke seines Lebens durch die wohltätigsten Assoziationen reizt, stärkt, und in die helle Stimmung einer besonnenen Tätigkeit versetzt“ (II, 253). Wenn nun ein Mensch umso wertvoller ist, je vielseitiger interessiert ist, so ist auch eine „Idee desto gediegener, individueller, und reizender, je mannigfaltigere Gedanken, Welten und Stimmungen in ihr kreuzen, berühren. Wenn ein Werk mehrere Veranlassungen, mehrere Bedeutungen, mehrfaches Interesse, mehrere Seiten überhaupt, mehrere Arten verstanden und geliebt zu werden hat, so ist es gewiß höchst interessant — ein echter Ausflußt der Persönlichkeit“ (II, 250).

Die Poesie insbesondere vermag jedes einzelne durch eigentümliche Verknüpfung mit dem übrigen Ganzen zu heben; sie bildet die schöne Gesellschaft, die Weltfamilie, die schöne Haushaltung des Universums (III, 176). Durch Poesie entsteht die höchste Sympathie und Koaktivität, die innigste Gemeinschaft des Endlichen und Unendlichen (III, 176).

Wie sehr es Novalis gelungen ist, im eigenen Leben, ja sogar im nüchternen Geschäftsdienst allem eine künstlerische Gestalt, ein poetisches Aussehen zu verleihen, zeigt uns der bereits an anderer Stelle zitierte Bericht seines Freundes, des Kreisamtmanns Just. Hardenberg habe sich mit dem Gemeinen, Bekannten, Alltäglichen nicht begnügt, sondern das Feine, das Tiefe, das Verborgene überall aufgesucht, Ja, Hardenberg habe Just fortgerissen, ihn von den Fesseln der Einseitigkeit und Pedanterie, in die ein vieljähriger Geschäftsmann so leicht eingeschmiedet sei, befreit; ihn zu vielseitiger Ansicht desselben Gegenstands durch sein Sprechen und Schreiben genötigt, ihn zu den Idealen, die Hardenbergs eigenem Geiste immer vorschwebten, erhoben und den fast entschlummerten ästhetischen Sinn in ihm erweckt[1]).

So dient die Poesie „dem großen Zwecke der Zwecke: der Erhebung des Menschen über sich selbst“ (III, 178); denn „wie die Statue auf dem Piedestal, so steht der Künstler auf dem Menschen“ (II, 9). Der Naturmensch ist lediglich die Grundlage, aus der heraus der höhere Mensch sich emporbildet.

„Es ist recht übel,“ läßt Novalis Klingsohr sprechen (IV, 175), „daß die Poesie einen besonderen Namen hat, und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen

1) Vergl. Minor I, LVI.

Geistes. Dichtet und trachtet nicht jeder Mensch in jeder Minute?"

„Fast jeder Mensch ist in geringem Grade schon Künstler. Er sieht in der Tat heraus und nicht herein. Er fühlt heraus und nicht herein. Der Hauptunterschied ist der: der Künstler hat den Keim des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist erhöht, und ist mithin imstande, Ideen nach Belieben, ohne äußere Sollizitation, durch sie herauszuströmen, sie als Werkzeuge zu beliebigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen; dahingegen sie beim Nichtkünstler nur durch Hinzutritt einer äußeren Sollizitation ansprechen, und der Geist, wie die träge Materie, unter den Grundgesetzen der Mechanik (daß alle Veränderungen eine äußere Ursache voraussetzen, und Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sein müssen) zu stehn oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint. Tröstlich ist es wenigstens zu wissen, daß dieses mechanische Verhalten dem Geiste unnatürlich, und, wie alle geistige Unnatur zeitlich ist" (II, 228f.). Novalis ist indes davon überzeugt, daß sich selbst bei dem gemeinsten Menschen der Geist nicht gänzlich nach den Gesetzen der Mechanik richtet, daß es daher auch bei jedem Menschen möglich wäre, die höhere Anlage und Fähigkeit des Organs auszubilden (II, 299).

Woran liegt es nun aber, daß jene dem menschlichen Geiste so eigentümliche Handlungsweise heute so wenig geübt wird, daß sie einem dem menschlichen Geiste so unnatürlichen Verhalten den Platz geräumt hat?

„Alles, was uns umgibt, die täglichen Vorfälle, die gewöhnlichen Verhältnisse, die Gewohnheiten unserer Lebensart, haben einen ununterbrochenen, eben darum unbemerkbaren, aber höchst wichtigen

Einfluß auf uns. So heilsam und zweckdienlich dieser Kreislauf uns ist, insofern wir Genossen einer bestimmten Zeit, Glieder einer spezifischen Korporation sind, so hindert uns doch derselbe an einer Höherentwicklung unserer Natur. Divinatorische, magische, echtpoetische Menschen können unter Verhältnissen, wie die unsrigen sind, nicht entstehen" (III, 177). Es ist die Hast unseres Treibens, das uns nicht zu uns selbst kommen lassen will, das uns geradezu verleitet uns in ihm zu verlieren, nach kleinlichen Gesichtspunkten Welt und Leben zu betrachten, allen echtpoetischen Sinn aus unserm Leben zu verbannen — ein Philister zu werden. Der Philister war ein Lieblingsgegenstand des Spottes für die so aggressiv veranlagten frühen deutschen Romantiker überhaupt. Novalis zeichnet ihn (II, 130), der sich im Alltagsleben erschöpft, dem das irdische Dasein, das doch nur Mittelscharakter tragen sollte, zum einzigen Zwecke geworden ist. Poesie mischt der Philister nur zur Notdurft unter, weil er nun einmal an eine gewisse Unterbrechung des täglichen Lebens gewöhnt ist — so in der Regel alle sieben Tage des Sonntags. Und selbst dabei bewegt sich der Philister in konventioneller, modischer Bahn. „Den höchsten Grad seines poetischen Daseins erreicht er bei einer Reise, Hochzeit, Kindtaufe und in der Kirche. Hier werden seine kühnsten Wünsche befriedigt und oft übertroffen." Selbst sein religiöses Leben vermag der Philister nach besseren Prinzipien zu gestalten. Seine Gebete sind ihm zur Gewohnheit geworden. Sein Himmel ist wie eine Kirmes oder bestenfalls wie eine große Kirche beschaffen (II, 130). Der Philister bedenkt nicht, daß das, was ihm als angenehme Unterbrechung des Alltags erscheint, ein Fingerzeig sein sollte, auf welchem Wege er zu einer höheren Lebensform gelangen könnte. „Leider ist das ganze

Leben der bisherigen Menschheit Wirkung unregelmäßiger unvollkommener Poesie gewesen“ (III, 8). Was ist den schließlich der Glaube an eine Vorsehung anderes als Zuversicht einer vollendeten poetischen Weisheit in den Schicksalen unseres Lebens (III, 8). „Durch Bemeisterung des Stimmhammers unseres höheren Organs werden wir uns selbst zu unserm poetischen Fato machen — und unser Leben nach Belieben poetisieren und poetisieren lassen können“ (III, 8).

Hier ist die Stelle, wo sich die Gedankengänge Hardenbergs zu einer, wenn auch nur lockeren Einheit zusammenschließen. Verstand und Phantasie, Rationales und Irrationales sind die gleiberechtigten und gleichwertvollen Bestandstücke unseres Wesens. Aber in ihnen offenbaren sich nur Teilfunktionen unseres Seelenlebens, die nur in krankhaften Konstitutionen in einseitigen Auswirkungen isoliert zu sehen sind. Sie finden ihren Urgrund in einem gemeinsamen Vermögen, das das ganze unseres Wesens trägt: dem Genie. Die künstlerische Betätigung bringt die Einheit unseres Wesens hervor, sie ist Vereinigung von Rationalem und Irrationalem; das Genie ist die höchste menschliche Erscheinungsform, es schafft aus der Einheit des Bewußten und Unbewußten heraus. „Das Genie überhaupt ist poetisch. Wo das Genie gewirkt hat — hat es poetisch gewirkt“ (III, 178).

So reiht sich die Lehre vom Genie und mit ihm Novalis' magischer Idealismus ein. Die Sinnlehre schließt sich an. Die ihr zu Grunde liegende Tendenz ist ja nichts anderes als das: der einzelmenschlichen Entwicklung die Aufgabe zu stellen, durch größtmögliche geistige Tätigkeit und Regsamkeit die von der Welt durch äußere Reize veranlaßten Leidenszustände möglichst auszuschalten, dem Menschen

zu jener künstlerischen Freiheit zu verhelfen, in der allein eine Vergeistigung der Wirklichkeit möglich ist.

2. Der sittliche Mensch.

Wer wie Novalis den dunklen, geheimnisvollen Tiefen des menschlichen Seelenlebens nachspürt, wer in den darin gründenden, zumeist unbewußt wirkenden Trieben die bedeutungsvollen Schöpferkräfte des Lebens erkannt, wer damit den aus jenen Quellen erstehenden Willensimpulsen eine überragende Stellung zugesprochen hat, der gerät leicht in die Versuchung nunmehr jene dunklen Triebe schlechthin als Wertvolles anzusehen, die Steigerung des Willenslebens zu höchster Freiheit im rein negativen Sinne der Unabhängigkeit von aller Beschränkung als Aufgabe des Lebens, der Bildung des Menschen überhaupt anzusehen; all das zurückzuweisen, was irgendwie beschränkend wirken könnte, die Freiheit zur Willkür des Naturmenschen zu machen. Die Renaissance ist ein typisches Beispiel dafür. In ihr hatte sich der Mensch aus der Umklammerung der christlichen Weltverdüsterung befreit. Aber damit wars nicht genug. Das Individuum setzte nun gleichzeitig an die Stelle der Freiheit die Willkür und „seine strotzende Kraftfülle entlud sich als eine zerstörende Macht. Selten zeigt die Geschichte eine solche Fülle großer Naturen wie hier: aber etwas Unbedingtes und Domänenartiges schlummert in ihnen allen, und in ungezügelter Urkraft stehen unter ihnen jene Titanen des Verbrechens auf, vor denen die Geschichte ihr Haupt verhüllt“.[1]) — Ein Cesare Borgia sollte nahezu ein Jahrhundert nach Novalis einem Nietzsche Pate stehen zu seiner Idee des Uebermenschen. Es ist das Ideal eines Menschen, in dem

1) Windelband, a. a. O. I, 9.

der Wille zur Macht absolut herrscht — eine Idee, die zu einer völligen Umwertung aller Werte führen mußte. —

Dieses Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens, das man auch das Ideal der ästhetischen Größe benannt hat", lehnt Novalis rundweg ab. „Es ist das Maximum des Barbaren und hat leider in diesen Zeiten der verwildernden Kultur gerade unter den größesten Schwächlingen sehr viele Anhänger erhalten. Der Mensch wird durch dieses Ideal zum Tiergeiste — eine Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat." Gerade wegen dieser Anziehungskraft, die dieses Ideal ausübt, ist es der gefährlichste Nebenbuhler für das Ideal der Sittlichkeit (II, 277).

Was versteht nun aber der Romantiker Novalis unter Sittlichkeit, wie äußert sich ihm Moralität, das moralische Wesen des Menschen?

Da fällt zunächst der Widerspruch gegen Kants Ethik ins Auge. Die schroffe Gegenübersetzung von Natur und Geist, von Sinnlichkeit uud Sittlichkeit hatte Kant zu einer rigoristischen Ethik geführt, die das sittliche Wollen in einem Wollen aus Pflicht sieht, gegenüber von Geboten, die unabhängig von Neigungen und Abneigungen, von den zu erreichenden Gütern oder Uebeln ihre Erfüllung verlangen. Allem andern Handeln kommt kein sittlicher Wert zu. Das moralische Leben, besteht also nach Kant darin, das Gebot der Pflicht im Kampf gegen die Neigungen zu verwirklichen.

Mit dieser kantischen Pflichtenmoral kann sich der Frühromantiker nicht befreunden. Novalis schreibt: „Kant scheint die Ethik juristisch behandelt zu haben." (III, 311) und spricht dementsprechend auch von Kants Advokatengeist (II, 379). In Klingsohrs Märchen gibt der Dichter das allegorische Bild einer Zeit, da

der Geist der Sittlichkeit gebunden ist in die starren Formen der Rechtlichkeit, des Rechts, da das kalte, nackte: „du sollst!“, wenn auch in schönem Gewande herrscht. Man geht wohl nicht fehl auch hierin eine Ablehnung der kantischen Moral seitens Novalis zu erblicken.

Näher steht Novalis Schiller. Dieser hatte eingesehen, daß die beiden Seiten der menschlichen Natur durchaus nicht versöhnt wären, wenn der sittliche Trieb den Sinnentrieb noch überwinden müßte. Ein vollendetes Menschentum könne nur dort vorliegen, wo keiner der beiden Triebe den andern unterjocht. Ein solcher Zustand, in dem der Kampf der beiden Triebe schweigt, liegt im Spiele vor. Im Spiele herrscht weder das sinnliche noch das sittliche Bedürfnis. In ihm — dem ästhetischen Zustande überhaupt — erheben wir uns aus der Naturgebundenheit in das Reich geistiger Freiheit. Da im Spiele die beiden Seiten unseres Wesens in gleicher Weise berücksichtigt sind, so läßt sich sagen: „Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt.“ Dem kantischen Rigorismus bleibt seine Berechtigung überall dort gewahrt, wo sich der Pflicht die sinnliche Neigung entgegenstellt. Allein höher als ein Mensch, in dem dieser Kampf ewig währt, steht das Ideal der schönen Seele, deren Natur so veredelt ist, daß sie das Sittengesetz aus Neigung erfüllt. Eine ästhetische Erziehung hat den sinnlich-übersinnlichen Zwiespalt in der menschlichen Natur aufgehoben und so das ungeteilte ureigenste Menschentum zu voller Entfaltung gebracht.

Eine solche Ausgestaltung der Ethik konnte bei den Romantikern mehr Anklang finden. Kants kategorischer Imperativ schien unvereinbar mit der Autonomie der sittlichen Natur. Ein Handeln aus

Pflicht mußte schließlich immer als etwas Fremdartiges und Aufgezwungenes erscheinen.

Zudem hat der Romantiker das Gefühl, als ob die kantische Moral der Vielgestaltigkeit der menschlichen Natur durchaus nicht gerecht würde. Wie läßt sich denn die menschliche Natur auf ein so einfaches Schema bringen: hie verdammenswürdige Sinnlichkeit, hie zum Sieg zu führende Sittlichkeit? Warum sollte die menschliche Seele mit all ihren geheimen Regungen, ihren Trieben und Strebungen, die einerseits zwar der exakten Fassung so wenig zugänglich, andererseits doch so sehr mit dem Gefühl der Heimlichkeit, des beglückenden inneren Besitztums behaftet sind, nun geradewegs unterdrückt werden, nun schlechthin verachtungswürdig und auszurotten sein?

Da bot doch die Schillersche Lehre vielmehr die Möglicheit die ganze Menschlichkeit auszuleben, die harmonische Persönlichkeit, die Totalität des Charakters zu bilden. Hatte aber Schiller den Gegensatz des Sinnlichen und des Sittlichen zum Objekte seiner Untersuchungen gemacht und im ästetischen Verhalten den Ausgleich beider gefunden, so liegt dem metaphysisch orientierten Romantiker der Gegensatz des Rationalen und des Irrationalen näher, ihm bedeutet das ästhetische Verhalten die Harmonie des Bewußten und des Unbewußten im Menschen. Brach in Schillers Gedankengängen immer wieder die Tendenz aufs Ethische durch, so interessiert den Romantiker weit mehr die Möglichkeit des Auslebens einer ganz neuen allseitigen Menschlichkeit. —

Noch eines wußte der Romantiker an der kantischen Ethik auszusetzen: ein allgemein gehaltenes Sittengesetz ist deshalb unnatürlich, weil es sich den vielen Einzelheiten des menschlichen Lebens nicht anzupassen, „die Gesetzgebung des fließenden Lebens nicht adäquat auszudrücken“[1]) vermag.

1) Vergl. W. Dilthey, Das Erlebnis u. d. Dichtung. S. 330.

Der Begriff der Sittlichkeit mußte so in Novalis' Denken ein eigenartiges Gepräge bekommen. Der Romantiker sucht wieder in den Tiefen seiner Seele und findet unter ihren großen Besitztümern sittliche Kräfte, basierend auf dem sittlichen Gefühl und zwar nicht an letzter Stelle. Sie drängen nach naturhafter, triebartiger Entwicklung und möchten gerne das menschliche Handeln mit innerer Notwendigkeit bestimmen. Die Entscheidungen des sittlichen Gefühls haben verpflichtende Kraft. Zudem ist das sittliche Gefühl in seiner instinktmäßigen Artung unterstützt durch wertende Vernunft vielmehr fähig, sich an die Einzelfälle des menschlichen Lebens anzupassen als ein allgemeines Sittengesetz.

Novalis' Lehre vom Gewissen als dem Sprecher der sittlichen Kräfte, die sich in den letzten von seiner Hand stammenden Abschnitten des zweiten Teils seines Romanfragments „Heinrich von Ofterdingen" findet, gibt manchen Aufschluß über des Dichters Auffassung von Sittlichkeit.

Heinrich ist im Gespräch mit Sylvester begriffen. Dabei kommt dieser auf den Einfluß, den die Bewölkung des Himmels auf unsere Stimmung hat. Er schildert die erhebende Wirkung des heiter bewölkten Himmels und malt dann die Schrecknisse seiner Gewitternacht aus. „Wir werden bis ins Innerste geängstigt und wenn in uns dann nicht das erhabene Gefühl unserer sittlichen Übermacht entsteht, so glauben wir den Schrecknissen der Hölle, der Gewalt böser Geister überliefert zu sein. – Es sind Nachhalle der alten unmenschlichen Natur, aber auch weckende Stimmen der höheren Natur, des himmlischen Wesens in uns. Das Sterbliche fängt heller zu leuchten an, und erkennt sich selbst" (IV, 230 1). Es ist der Gedanke, daß der Mensch gerade dann, wenn er schwach, elend, hilflos sich fühlt, moralischen

Regungen am zugänglichsten ist — ein Gedanke, der in den Tagebuchnotizen und den Fragmenten mehrfach wiederkehrt. „Krankheiten zeichnen den Menschen vor den Tieren und Pflanzen aus und zum Leiden ist der Mensch geboren. Je hilfloser, desto empfänglicher für Moral und Religion“ (II, 223). „Mit der Sensibilität und ihren Organen, den Nerven, tritt Krankheit in die Natur. Es ist damit Freiheit, Willkür in die Natur gebracht.....“. Aber gerade diese ermöglicht erst Erziehung und damit Sittlichkeit (II, 223).

Heinrich sinnt über die Worte Sylvesters nach: „Wann wird es doch gar keiner Schrecken, keiner Not und keines Uebels im Weltall bedürfen?“ Sylvesters Antwort lautet: „Wenn es nur eine Kraft gibt, — die Kraft des Gewissens. — Wenn die Natur züchtig und sittlich geworden ist. Es gibt nur eine Ursache des Uebels, — die allgemeine Schwäche, und diese Schwäche ist nichts als geringe sittliche Empfänglichkeit und Mangel an Reiz der Freiheit.“ (IV, 231).

Ein Ausblick auf eine wundersame Welt tut sich vor Heinrichs Auge auf. Eine Zeit ohne Schrecken, ohne Kampf, in der das Gewissen einzige Leiterin sein soll; da bittet er Sylvester: „Macht mir doch die Natur des Gewissens begreiflich!“ Allein Sylvester muß seine Unfähigkeit gestehen. Man könne das ebensowenig, wie man das Wesen der Dichtkunst erklären könne. Das Gewissen sei zu persönlich, das Geheimnis der höchsten Unteilbarkeit. Man verstünde das Gewissen nur, wenn man es selbst hätte; ja indem man es begreife, entstehe es. — Heinrich, der von der Perspektive der Poesie her die Welt betrachtet, faßt schließlich seine Ansicht in die Worte: „Selbst das Gewissen, diese sinn- und welterzeugende Macht, dieser Keim aller Persönlichkeit erscheint mir wie der Geist des Weltgedichts, wie der

Zufall der ewigen, romantischen Zusammenkunft des unendlich veränderlichen Gesamtlebens“ (IV, 232). Es ist wieder jener Rückschluß von dem draußen auf das drinnen, vom System auf das Organ. „Das Gewissen“ versetzt Sylvester, „erscheint in jeder ernsten Vollendung, in jeder gebildeten Wahrheit. Jede durch Nachdenken zu einem Weltbild umgearbeitete Neigung und Fertigkeit wird zu einer Erscheinung, zu einer Verwendung des Gewissens.“ Und nun kommt er auf den Kern des Gewissensproblems zu sprechen: „Alle Bildung führt zu dem, was man nicht anders als Freiheit nennen kann, ohne erachtet damit nicht ein bloßer Begriff, sondern der schaffende Grund alles Daseins bezeichnet werden soll. Diese Freiheit ist Meisterschaft. Der Meister übt freie Gewalt nach Absicht und in bestimmter, überdachter Folge aus. Die Gegenstände seiner Kunst sind sein und stehn in seinem Belieben und er wird von ihnen nicht gefesselt und gehemmt. Und gerade diese allumfassende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft ist das Wesen, der Trieb des Gewissens. In ihm offenbart sich die heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit und jede Handlung des Meisters ist zugleich Kunstwerdung der hohen, einfachen, unverwickelten Welt, — Gottes Wort“ (IV, 232f.).

„Das Gewissen ist der eingeborene Mittler jedes Menschen. Er vertritt die Stelle Gottes auf Erden, und ist daher so vielen das Höchste und Letzte. Aber wie entfernt war die bisherige Wissenschaft, die man Tugend- oder Sittenlehre nannte, von der reinen Gestalt dieses erhabenen, weitumfassenden, persönlichen Gedankens. Das Gewissen ist der Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch. Es ist nicht dies und jenes, es gebietet nicht in allgemeinen Sprüchen, es besteht nicht aus

einzelnen Tugenden. Es gibt nur eine Tugend, den reinen ernsten Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt. In lebendiger, eigentümlicher Unteilbarkeit bewohnt es und beseelt es das ärztliche Sinnbild des menschlichen Körpers, und vermag alle geistigen Gliedmassen in die wahrhafteste Tätigkeit zu versetzen" (IV, 233).

Bevor wir aber den Abschluß dieses Gespräches wiedergeben und damit die Wendung, die der Dichterlehrling Heinrich von Ofterdingen der Lehre vom Gewissen gibt, wollen wir näher auf seinen Inhalt eingehen, und ihn in Beziehung setzen zu Novalis' sonstigen Aeußerungen über den behandelten Gegenstand.

Novalis sieht im Gewissen die mit intuitiver Gewißheit entscheidende sittliche Urkraft alles menschlich Großen und alles bedeutungsvollen Weltgeschehens. Aus des Menschen Seele muß also die Entscheidung kommen, in ihr sind die Kräfte dazu angelegt. Denn wie könnte der Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim dazu in sich hätte? (II, 114) Darum muß der erste Schritt auch immer Blick nach innen, absondernde Beschauung unseres Selbst sein, um dann freilich auch in der Wirksamkeit nach außen die erforderliche Ergänzung zu finden (II, 116).

Bei diesem Blick nach innen erscheint als Substanz der Seele das sittliche Wesen, das Moralprinzip (III, 357). Im Ausleben des moralischen Prinzips aber besteht das Leben. Wer Moralität nur unvollkommen zu realisieren vermag, der führt auch ein unvollkommenes Leben (III, 228). Die Moral ist das eigentliche Lebenselement des Menschen (II, 290). „Ohne moralische Empfindung ist der Mensch sittlich tot, und wenn die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dies Gefühl bewirken könnte, so würde sich

die Menschheit in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen vermischt werden. (III, 297). Darum hat auch das sittliche System große Anwartschaft das einzig mögliche System der Philsophie zu sein (III, 30).

Dualistisch ist Novalis' Auffassung vom Wesen der menschlichen Natur und so auch der Sittlichkeit. Er spricht von den zwei Reichen, denen der Mensch angehört, von den zwei Welten; wie er auch sagt: der äußeren und der inneren. Die eine ist die Sphäre des Bestimmten, die andere die des Bestimmenden. Das Reich der Naturwendigkeit steht dem der Freiheit gegenüber; jenes erschöpft sich in der Zeitlichkeit, dieses ist über die Zeit erhaben, zeitlos.

Natur und Geist könnte man — allerdings nicht immer in Uebereinstimmung mit Hardenbergs so oft wechselnder Terminologie — den Gegensatz bezeichnen.

Die Welt ist der Inbegriff des unvollkommenen Lebens, sie ist die Sphäre der unvollkommenen Vereinigungen des Geistes und der Natur (III, 245). Das vollkommene Leben ist der Himmel; die vollkommene Indifferenzierung von Natur und Geist bildet das sittliche Wesen par excellence: Gott (III, 157). Hier auf Erden streitet Moralität mit physischer Freiheit; Herrschaft, Willkür mit Gottheit, Unabhängigkeit von äußeren und inneren Zufällen (III, 157).

Der Zweck unseres Lebens ist Tugendübung (III, 245). In dieser Tugendübung, also in der Realisierung der Moralität, erheben wir uns in das Reich geistiger Freiheit. „In der Tugend verschwindet die lokale und temporelle Persönlichkeit. Der Tugendhafte ist als solcher kein historisches Individuum." (III, 109). Näher erklärt wird uns dieser Gedanke durch ein schon zitiertes Fragment. „Unsere Freiheit geht notwendig von Bestimmung aus. Je mehr wir uns unserer Bestimmung entledigen, desto freier

werden wir ..... Je mehr wir bestimmen, aus uns herauslegen, desto freier, substanzieller werden wir ..... Da unsere Natur aber, oder die Fülle unseres Wesens, unendlich ist, so können wir nicht in der Zeit dieses Ziel erreichen." Solange wir uns also auf dem Gebiete der Natur bewegen, können wir nie zur Ruhe kommen. „Da wir aber auch in einer Sphäre außer der Zeit sind, so müssen wir das Ziel da in jedem Augenblicke erreichen, oder vielmehr, wenn wir wollen, in dieser Sphäre reine, einfache Substanz sein können. Hier ist Moralität und Beruhigung für den Geist, dem ein endloses Streben, ohne es zu erreichen, was ihm vorschwebt, unerträglich dünkt" (III, 155f.). Die Sphäre der Moralität des Ich hebt alle Thesis und Antithesis auf. Sie ist außer den Gesetzen, dem Wirkungskreis der theoretischen Bestimmung (III, 157).

Diesen Zustand, in dem es keine Zeitfortschreitung gibt, nennt Novalis an anderer Stelle „Selbstbewußtsein im größeren Sinne"; es ist ein zeitloser, beharrlicher, immer gleicher Zustand ohne Vergangenheit und Zukunft und doch veränderlich. Im echten Selbstbewußtsein wechseln wir bloß, aber ohne weiterzugehen. Jetzt seien wir meist nur durch Kalkül des Instinkts Ich; das Selbstbewußtsein im größeren Sinne aber sei Aufgabe, Ideal (III, 385).

Daß uns die Erfüllung dieser Aufgabe möglich ist, daran zweifelt Novalis nicht. „Schon das Gewissen beweist unser Verhältnis, Verknüpfung (die Uebergangsmöglichkeit) mit einer andern Welt — eine innere unabhängige Macht und einen Zustand außer der gemeinen Individualität" (II, 278). Einen weiteren Beweis für die Möglichkeit der Moralisierung des Menschen erblickt Novalis darin, daß der Mensch selbst Seelenkrankheiten Herr werden kann; das beweise unsere Moralität, unser Gewissen, unser un-

abhängiges Ich. Selbst in Seelenkrankheiten könne der Mensch außerhalb sein und beobachten und gegenexperimentieren. Es ist freilich oft schwer — den sensibelsten am schwersten, deren Hang überhaupt lebhaft und schnell sei (III, 95). Darum kann auch jeder Mensch „seinen jüngsten Tag durch Sittlichkeit herbeirufen“ (III, 62).

Und der Verlauf der sittlichen Bildung? „Als irdische Wesen streben wir nach geistiger Ausbildung, nach Geist überhaupt. Als außerirdische, geistige Wesen nach irdischer Ausbildung, nach Körper überhaupt. Nur durch Sittlichkeit gelangen beide zu ihren Zwecken“ (III, 61).

Schon die voraufgehenden Darlegungen haben gezeigt, daß der Romantiker Novalis unmöglich eine moralische Bildung fordern kann, die alles, was der Natur des Menschen entspringt, rigoros unterdrückt. Er, der in seiner Studienzeit mit wildem Feuer seinem soeben gewonnenen Freunde Friedrich Schlegel die Meinung vortragen konnte, es sei gar nichts Böses in der Welt und alles nahe sich wieder dem goldenen Zeitalter, der so sehr erfüllt war von der Ueberzeugung des Vorhandenseins wertvoller seelischer Kräfte im Menschen, der einem gewaltigen sittlichen Optimismus huldigte, konnte nie in die Unterdrückung der menschlichen Natur schlechthin willigen.

Die triadische Formel, die uns schon so oft in Hardenbergs Denken begegnet ist, kehrt auch hier wieder. Er erwägt den Begriff „Unschuld“ (II, 283) und findet Unschuld sei moralischer Instinkt. Aber es gäbe rohe Unschuld und gebildete Unschuld. Die Tugend solle wieder verschwinden und Unschuld werden. Will Novalis hier wieder das Schema These-Antithesis-Synthesis anwenden, so würde der Thesis die rohe Unschuld entsprechen, die sich als

blinder Instinkt äußert, der Antithesis die Tugend als Gesetzen gehorchendes Handeln, als Handeln aus Pflicht gegen die Neigung, und schließlich der Synthesis die gebildete Unschuld als Vereinigung der die beiden voraufgehenden Zustände bestimmenden Momente, als Einheit von Neigung und Pflicht, als Handeln aus gebildetem sittlichen Instinkt. — Das unbewußt schaffende Naturwesen und das bewußte Geistesleben sind die zwei Seiten des Menschen; sie sollen organisch ineinander aufgehen. Das Vernünftige soll sich auswirken in der Weise eines Naturgesetzes, es soll zur zweiten Natur werden. Der neue Mensch ist die höchste Erscheinungsform des zum Selbstbewußtsein emporgeläuterten Naturwesens (III, 385).

Im Zustand der gebildeten Unschuld wird der Mensch aus freiem Willen im Einklang mit der moralischen Weltordnung handeln, ohne je die Pflicht als äußeren Zwang zu empfinden. Es ist der Zustand, den Sylvester meint, wenn er auf die Frage Heinrichs: „Wann wird es doch gar keiner Schrecken, keiner Schmerzen, keiner Not und keines Uebels mehr im Weltall bedürfen?“ die Antwort gibt: „Wenn es nur eine Kraft gibt, — die Kraft des Gewissens. — Wenn die Natur züchtig und sittlich geworden ist.“ Dann wird das Gemüt sich in Ruhe befinden und fest für das Gesetz entschlossen, der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben wird hergestellt sein (III, 297). —

Man sieht die enge Beziehung zu Schillers Theorie der schönen Seele. „Die indirekte, von selbst eintretende Folge der vollendeten Philosophie oder des herrschenden Philosophism, also ihr indirekter Zweck, ist das höchste Gut, wozu auch höchste Schönheit usw. gehört. Im vollendeten Körper oder Organ wird die hohe Gestalt oder Bewegung, die

schöne Seele der Menschheit von selbst erscheinen. Indirekte Konstruktion und Beschwörung des höchsten Guts" (III, 335). Diesen Gedanken, daß bei vollendeter Durchbildung des menschlichen Wesens die schöne Seele von selbst auftreten wird, hat Novalis in einem andern Fragment in die Worte gefaßt: „Die Anstrengung überhaupt bringt nur als indirekter, vorbereitender Reiz eine Operation zustande. In der rechten Stimmung, die dadurch entstehen kann, gelingt alles von selbst. Der Mangel von mehreren, zugleich gegenwärtigen Ideen usw. rührt von Schwäche her. In der vollkommensten Stimmung sind alle Ideen gleich gegenwärtig; in dieser ist auch keine Passion, kein Affekt möglich; in ihr ist man wahrhaft im Olymp und die Welt zu unsern Füßen. Die Selbstbeherrschhung geht in ihr von selbst vonstatten. Kurz, alles scheint von selbst zu geschehen, wenn das rechte Medium vorhanden ist, wenn das Hindernis gehoben wird. Alle Konstruktion ist also indirekt. On ne fait pas, mais on fait, qu'il so puisse faire. In einer gewissen Höhe der Sensation ist man von selbst, ohne Zutun tugendhaft, und genialisch" (III, 59). Der Möglichkeit des Eintretens der schönen Seele den Weg bereiten wird damit als Aufgabe einer so mehr negativ gehaltenen sittlichen Erziehung bezeichnet. Das Ergebnis ist dann der Zustand, in dem man von selbst, ohne Zutun tugendhaft und genialisch sein wird.

Von selbst, ohne Zutun tugendhaft — „Wer nämlich nur nach Grundsätzen handeln kann, muß wohl ein schätzenswerter Mann sein, aber seine Grundsätze machten ihn nicht dazu, sondern nur das, was sie bei ihm sind — Begriffe seiner wirklichen Handlungsweise, Denkformen seines Seins." „Handeln nach Grundsätzen ist also nicht der Grundsätze halber schätzenswert, sondern der Beschaffenheit der Seele

wegen, die es voraussetzt“ (III, 265). „Gesetze sind ja eigentlich der Moral durchaus entgegen. Die Moral sagt schlechterdings nichts Bestimmtes, sie ist das Gewissen, eine bloße Richterin ohne Gesetz. Sie gebietet unmittelbar, aber immer einzeln. Sie ist durchaus Entschlossenheit (II, 282). Alles Handeln wird dann ein Handeln aus Ueberzeugung sein; der Mensch wird aus der Wahrheit leben, und wer dann die Wahrheit verrät, der verrät sich selbst (II, 119). Was wird dann aber aus dem Moralgesetz? Mit der vollendeten Selbstkenntnis und Weltkenntnis, vollständiger Selbst- und Weltbestimmung verschwindet das Moralgesetz und die Beschreibung des moralischen Wesens tritt an die Stelle des Moralgesetzes (III, 228). Eine solche Beschreibung zu leisten ist nach der Romantiker Ansicht nichts besser befähigt, als die Dichtung. Man denke nur an den Versuch Friedrich Schlegels in seiner „Lucinde“. „Die Epoche der ästhetischen Ansicht der moralischen Welt machte gegenüber verhärteten Doktrinen der Ethik dieses Recht freier, konkreter Anschauung in der Tat geltend und begann damit eine Revolution unserer moralischen Denkweise.“ So schreibt W. Dilthey.[1])

Wie äußert sich nun die Sittlichkeit? Wer die bisherigen Ausführungen über Moralität in Beziehung setzt mit dem in den früheren Kapiteln Gesagten, den kann es nicht verwundern von Novalis das sittliche Gefühl als „das Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität des Mikrokosmus, der eigentümlichen Divinität in uns“ definiert zu finden (II, 385). Es ist die gleiche Charakterisierung, die Heinrich von Ofterdingen vom Gewissen gegeben hatte: „die sinn- und welterzeugende Macht, der Keim aller Personalität“,

1) W. Dilthey, a. a. O. S. 330.

die Sylvester in die Worte faßte: „Das Gewissen vermag alle geistigen Gliedmassen in die wahrhafteste Tätigkeit zu versetzen.“ Allumfassende Freiheit Meisterschaft, Herrschaft — das ist das Wesen des Gewissens, des Sittlichen. Die Verwandschaft mit Hemsterhuis, dem das moralische Organ nicht ein Sinn, eine besondere Fähigkeit ist, sondern die Wesenheit der Seele selbst, die Liebe, der Eros, der die Seele unwiderstehlich zu andern Seelen treibt, zum Wahren, zum Guten, zum Schönen, kurz zu Gott,[1]) — tritt hier hervor. Der Magier mit seiner selbstherrlichen Freiheit, das Genie mit seiner auf innerer Einheit beruhenden Schöpferkraft, zu höchst der Künstler, der aus der unendlichen Fülle seines Wesens schafft, sie finden hier ihren Widerhall in der Fassung des Begriffs der Sittlichkeit. Einheit des Bewußten und Unbewußten, höchste Synthese alles Menschlichen von Wert geben dem einzelnen Kraft zu einer wunderbaren Wirksamkeit. Denn auf das Tun ist das Hauptgewicht gelegt. In ihm berühren sich künstlerisches und sittliches Verhalten aufs engste. Alles was von der Außenwelt an den Menschen herantritt, soll von ihm verarbeitet werden, daß es als seine eigene Schöpfung erscheint. Sein Handeln soll nicht bestimmt werden durch das Gefühl werteschaffender Freiheit. Darum muß auch die ganze Bildung des Menschen darauf ausgehen die Selbsttätigkeit, die denkende Verarbeitung, die geistige Durchdringung aufs Höchste zu steigern — eine im Grunde sittliche Entwicklung herbeizuführen.

Dem werteschaffenden Menschen genügt die Versittlichung des eigenen Wesens durchaus nicht. Er erstrebt darüber hinaus eine Moralisierung der Natur; denn auch in der Natur wirken jene höheren, ideellen Kräfte.

1) Hoffmann, Novalis und Hemsterhuis. S. 20.

Die enge Beziehung alles Sittlichem zum künstlerischen, die Anschauung, daß sich auch das Sittliche erst im künstlerischen Schaffen auf seine höchste Vollendung bringen lasse, ist es, die der werdende Dichter Heinrich von Ofterdingen in jenem Gespräche mit Sylvester in die Worte kleidet: „Also ist der wahre Geist der Fabel eine freundliche Verkleidung des Geistes der Tugend, und der eigentliche Zweck der untergeordneten Dichtkunst, die Regsamkeit des höchsten, eigentümlichsten Daseins. Eine überraschende Selbstheit ist zwischen einem wahrhaften Liede und einer edlen Handlung. Das müssige Gewissen in einer glatten, nicht widerstehenden Welt, wird zum fesselnden Gespräche, zur alleserzählenden Fabel. In den Fluren und Hallen dieser Urwelt lebt der Dichter, und die Tugend ist der Geist seiner irdischen Bewegungen und Einflüsse. So wie diese die unmittelbar wirkende Gottheit unter den Menschen und das wunderbare Widerlicht der höheren Welt ist, so ist es auch die Fabel. Wie sicher kann nun der Dichter den Eingebungen seiner Begeisterung oder, wenn auch er einen höhern überirdischen Sinn hat, höhern Wesen folgen, und sich seinem Berufe mit kindlicher Demut überlassen“ (IV, 233 f.).

Die während der Reise Heinrichs von Eisenach nach Augsburg ihm von den Kaufleuten vorgetragenen Geschichten, befassen sich mit den „Wirkungen jener wunderbaren Kunst“ — der Dichtkunst. So schildert eine ein Königreich, dessen Herrscher und Volk durch eine hochkultivierte, ihnen zur zweiten Natur gewordene Dichtkunst zu einem wundersamen, von allem Erdenleid und -schmerz geläuterten Dasein emporgehoben sind. „Der wohltätige Einfluß der beschützten und geehrten Dichter zeigte sich im ganzen Lande, besonders aber am Hofe. Man genoß das Leben mit langsamen, kleinen Zügen wie einen

köstlichen Trank, und mit desto reinerem Wohlbehagen, da alle widrigen gehässigen Leidenschaften, wie Mißtöne von der sanften harmonischen Stimmung verscheucht wurden, die in allen Gemütern herrschend war. Frieden der Seele und inneres, seeliges Anschauen einer selbstgeschaffenen, glücklichen Welt war das Eigentum dieser wunderbaren Zeit geworden, und die Zwietracht erschien nur in den alten Sagen der Dichter, als eine ehemalige Feindin der Menschen" (IV, 79).

Auch hier erscheint also wieder die Kunst und besonders die Dichtkunst als diejenige Betätigungsweise des Menschen, die befähigt ist, ihn auf die höchste Höhe seines eigenen Wesens zu führen. „Die Poesie ist für den Menschen, was das Chor dem griechischen Schauspiele ist — Handlungsweise der schönen, rhythmischen Seele — Gang im Land der Schönheit — überall leise Spur des Fingers der Humanität — freie Regel — Sieg über die rohe Natur in jedem Worte — ihr Witz ist Ausdruck freier, selbständiger Tätigkeit — Flug — Humanisierung — Aufklärung — Rhythmus-Kunst" (III, 274). Sittlichkeit und Kunst sind zwei Erscheinungsweisen desjenigen harmonischen Zustandes der menschlichen Seele, der den Gipfel der Bildung des Menschen darstellt. —

3. Der religiöse Mensch.

Die enge Beziehung der gesamten Lebensauffassung zur Kunst ist nicht nur Hardenberg, sondern auch der ganzen frühen deutschen Romantik eigen. Die künstlerische Bewegung ist keine ursprüngliche Schöpfung der Romantiker, sie war vielmehr schon vorhanden, als das junge kampfesmutige Volk auf den Plan trat. Allein diese Jugend spitzte die darauf

bezüglichen Gedanken zu, betonte sie mit dem stolzen Bewußtsein ihres Wertes und führte sie schließlich zu einer Einseitigkeit in der Welt- und Lebensauffassung, die Widerspruch hervorrufen mußte. Nunmehr galt ja die Kunst und — was der Schar der Kritiker und Literaten naheliegen mußte — vor allem die Dichtkunst, das literarische Schaffen als der wertvollste, ja als der einzig wertvolle Gehalt des Lebens.

Gewiß darf man bei der Würdigung einer solchen Lebensanschauung nie die Situation ihrer Entstehung außeracht lassen. Da fällt dann ins Gewicht, daß sich die Romantiker als Vorkämpfer einer neuen Zeit fühlten. Im Getümmel des Kampfes wurde mancher Gedanke übersteigert, manche Konsequenz nicht gezogen; wurden die Waffen schärfer gehalten, als es recht war, suchte man nach neuen Mitteln zum Siege, verwechselte dann auch wohl Zweck und Mittel. Man denke nur an den Begriff der romantischen Ironie! Was Objekt der Tätigkeit sein sollte, wird bloßes Mittel und Werkzeug zur Uebung einer subjektiven Funktion. Dieses Eindringen in den Gang eigener Gedanken-, Gefühls- und Willensverläufe, dieses immer wiederholte Vornehmen eines bereits abgeschlossenen seelischen Vorgangs, dieses genießerische Schwelgen im eigenen, ursprünglich der unbewußten Sphäre angehörigen Leben bringt ein Abrücken von den Objekten des Daseins, eine Verflüchtigung und Verkünstelung des Lebens, macht es immer unwirklicher, gehaltloser, schattenhafter. „Der vollendete Mensch sollte eine schöne Satire sein, fähig, jedem eine beliebige Form zu geben, jede Form mit dem mannigfaltigsten Leben auszufüllen und zu bewegen“ (III, 182). So sagt Novalis.

Fordert nun solcher, der materialen Bestimmung des Lebens durchaus nicht gerecht werdender Aesthetizismus, das Leben in seiner ganzen Weite zu be-

stimmen, dann wird er bald seine Unfähigkeit erweisen, dem Schifflein des Lebens die Schwere zu verleihen, die es nötig hat, um über das Meer des Lebens unerschüttert hinwegzufahren. Zu welch bedenklichen Folgerungen hatte diese Ansicht auf dem Gebiete der Moral geführt! Tiecks „Lovell" und Friedrichs Schlegels „Lucinde" sind beredtes Zeugnis dafür. Gewiß, Novalis konnte niemals zu solchen Auswüchsen kommen, davor bewahrte ihn schon Herkunft und Erziehung, doch auch ihm mußte es immer deutlicher werden, „daß jene frei schwebende Subjektivität einer geistigen Tiefe entbehrt, daß dem glanzvollen Spiel gar wenig Substanz innewohnt," daß die Sache immer mehr ins Flüchtige und Nichtige, in eine Sophistik leerer Stimmungen geraten muß, je mehr sie ihre Konsequenzen entwickelt.[1])

Dazu war ja auch schon der deutsche Humanismus gelangt, ein völlig diesseitiges, weltbejahendes und demnach idealistisches Lebensideal aufzustellen, das durch seine innere Hoheit dem christlichen Lebensideal völlig gleichwertig geworden war, durch seine innere Geschlossenheit aber das Menschentum von aller seiner Problematik zu erlösen schien[2]). Allein diese Idee des Humanismus konnte nicht das ganze Menschentum umfassen. Irgendwoher mußte sich der Mensch die Ueberzeugung erwerben, daß hinter dem Spiele dieser irdischen Welt ein tiefer Sinn verborgen sei, der dieses Spiel zum sinnvollen Geschehen macht. Je mehr die Verinnerlichung den Menschen absolut gemacht hatte, und ihn aus materiellen und eudämonistischen Zwecksetzungen herausgelöst hatte, um so entschiedener mußte nun das

1) Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. S. 442.

2) Vergl. H. A. Korff, Humanismus u. Romantik S. 108 ff.

metaphysische Bedürfnis hervorbrechen — das Suchen nach einer letzten Heimat.

Schon Fichtes Philosophie zeigte Ansätze zu solcher Verankerung des Weltprozesses wie des Einzelmenschen im Uebersinnlichen und Ueberindividuellen. Als Wendung zur Religion kam das Suchen nach einem höheren Halt voll zum Ausdruck bei Schleiermacher und Novalis. Rudolf Haym nennt diesen Vorgang eine „Vermählung der subjektiven religiösen Innerlichkeit mit dem ästhetischen, dem Literaturgeiste“ [1]) und skiziert den Verlauf so: „Zunächst suchen diese Männer in der auf weltlichem, humanistischem Stamme erwachsenen poetischen und wissenschaftlichen Bildung Befreiung von der Engherzigkeit der durch Geburt und Erziehung an sie gekommenen Denkweise; dann dringen die angeerbten Züge, die, ihnen selbst unbewußt, ihre Individualität in der Tiefe bestimmen allmählich wieder durch; im im Streben nach Ausgleich üben sie eine Rückwirkung auf die sie umgebende Bildungsform, und diese erscheint jetzt auf einmal in einem neuen Lichte in neuen überraschenden Farbenbrechungen“ [2]).

Es ist hier nicht der Ort, diese Entwicklung im einzelnen zu zeigen. Es sei lediglich der Einfluß dargelegt, den diese neue religiöse Einstellung Novalis' Gedanken zur Bildung des Menschen ausüben mußten.

Schleiermachers Reden über die Religion lag die Absicht zu Grunde, der Religion dadurch, daß ihre volle eigenartige Selbständigkeit dargelegt würde, in weiteren Kreisen, vor allem in denen der gebildeten Welt, wieder Geltung zu verschaffen. — Der Redner geht davon aus, daß das bisherige Verfahren, die

1) A. a. O., S. 382.
2) A. a. O., S. 382.

Religion entweder als eine bloße Stufe der Erkenntnis oder als ein bloßes Mittel der moralischen Bildung zu betrachten, dem Wesen der Religion nicht gerecht würde. Die Religion habe vielmehr ihr eigenes Reich, geschieden von denen der Moral und der Metaphysik. In sittlicher, in künstlerischer, in philosophischer Betätigung bricht sich die unendliche Kraft des Menschen immer wieder an der Endlichkeit. Die Religion dagegen schafft der überflüssigen Kraft einen unendlichen Ausweg und stellt das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her. Die Religion ist Anschauung und Gefühl des Universums. So wird der Religion ihre Selbständigkeit und ihre überragende Bedeutung im Leben des Menschen dadurch gewahrt, daß sie eine eigene Grundlegung im Gefühle erfährt. Gott kann eben nicht gewußt werden und so kann die Religion auch nicht eine Lehre von Gott sein, sondern nur eine Lehre von dem religiösen Gefühl. Dieses religiöse Gefühl im Sinne Schleiermachers ist nun nicht ein Seelenvermögen neben anderen, sondern es ist ihm als „unmittelbares Selbstbewußtsein," als die „ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens" die Grundlage alles Lebens — ein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl." Anschauung und Gefühl des Universums: ahnendes Anschauen des Universums, des Unendlichen im Endlichen und dadurch ein eigenartiges Gestimmtsein des Gemüts, das wie eine heilige Musik all unser Tun begleitet. Nur in der Religion kann der Mensch wahre Universalität sich erwerben. Und andererseits wird dem Frommen durch die Beziehung auf das Universum jede Begebenheit zum Wunder, jede neue Anschauung zur Offenbarung.

Das Bedeutsamste an der Schleiermacherschen Religionsauffassung lag also darin, daß er die Religion als die tiefste und gewaltigste Kraft des mensch-

lichen Wesens darstellte, die jedoch in ihrer einzigartigen Stellung und Artung keine der menschlichen Strebungen und Tätigkeiten aus ihrem selbständigen Rechte verdränge.

Nun behaupten zu wollen, Schleiermachers Reden über die Religion seien der Anstoß gewesen zu der die Romantik mit charakterisierenden Wendung zur Religion, würde die Lage völlig verkennen. Seit Wackenroders Tagen war im Schoße der Romantischen Schule das Interesse an religiösen Fragen nie erloschen. Eine wahre religiöse Begeisterung erfaßte die Romantiker Ende 1799. „Das Christentum war" — nach den Worten Dorotheas — "à l'ordre du jour".

So ist es denn kein Wunder, daß die Reden auf dem vorbereiteten Boden mächtig wirken mußten, wenn auch die bunte Schar der Romantiker ihnen nicht in allem folgte. Ueber den Einfluß der Reden auf Novalis berichtet Friedrich Schlegel an Schleiermacher: „Hardenberg hat Dich mit dem höchsten Interesse studiert, und ist ganz eingenommen, durchdrungen, begeistert und entzündet. Er behauptet nichts an Dir tadeln zu können und insofern einig mit Dir zu sein. Doch wird es wohl soso stehen." Das große Interesse, das Novalis der neuen Verkündigung der Religion entgegenbringt, findet seine psychologische Begründung darin, daß Novalis religiöse Gedankengänge niemals, am wenigsten in jenen Jahren fremd waren. Aus frommer Familie stammend, im Geiste der Herrnhuter Brüdergemeinde erzogen, wohl vorübergehend in Opposition zur Frömmigkeit des Elternhauses gedrängt, verliert er niemals das Interesse an Religion und Kirche — Lavaters und Zinsendorffs Schriften studiert er und wird später durch Tieck mit Böhme selbst bekannt.

So erklärt es sich, daß Novalis schon ein volles

vor dem Erscheinen der Reden mit Friedrich Schlegel über ein biblisches Projekt korrespondiert. Friedrich Schlegel will eine neue Religion stiften oder vielmehr sie verkündigen helfen und rechnet auf Hardenbergs Zustimmung und Novalis selbst will das Christentum zum Range der Grundlage der projektierenden Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menschentums erheben.

Novalis findet auch als erster unter den Freunden die dichterische Kraft, in künstlerischer Form auszudrücken, was ihm Religion und Christentum bedeuten. Es entstehen seine geistlichen Lieder, jene „Offenbarungen zugleich der neuen Religion, der Vergöttlichung des Universums, der sehnsüchtigen Liebe zum Ewigen, wie auch wunderbar schlichten Bekenntnis eines Gläubigen, dem in Christo Gestalt ein Wegweiser zum Ueberirdischen erstanden ist.“ [1])

Die „Hymnen an die Nacht“ bedeuten eine Durchdringung eigenen erlebten Leides mit dem neuerrungenen religiösen Gefühl. Der Schmerz über den Verlust der Geliebten, die Idee eines freiwilligen, bewußt erstrebten Todes klingen wider. Die Schleiermachersche Lehre, daß das religiöse Gefühl uns dem Unendlichen, Ewigen näher bringe, wird in die Sprache der christlichen Frömmigkeit übersetzt: der Mittlertod Christi hat der Menschheit den Weg ins Ewige eröffnet. Dieser Gedanke der Unendlichkeit, symbolisiert in der Vorstellung eines jenseitigen Lebens, vermag nun auch den Dichter zu trösten über seinen schweren Verlust. Das Unendliche kann uns, wie dann Schleiermacher sagt, über das Endliche emporheben. „Absolute Abstraktion, Annihilation des Jetzigen — Apotheose der Zukunft“ — diese Losung gibt Novalis in seinen Fragmenten aus. Der Abglanz des Ewigen, den Schleiermacher im Endlichen sah, verbarg sich noch vor Hardenbergs leiderfüllter Seele.

1) Walzel, a. a. O. I, 68.

Unmittelbare Anregung wurden Schleiermachers Reden für Novalis zu seinem Europa-Aufsatze. Sofort aber übersteigert der Dichter den Gedanken Schleiermachers von der zentralen Bedeutung der Religion zu einer Darstellung der Geschichte des Abendlandes, deren Beurteilung allein unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung der Religion vorgenommen wird, wobei er die Bedeutung Schleiermachers als Wegbereiters zum neuen religiösen Zeitalter mit überschwenglichen Worten feiert.

Der Roman „Heinrich von Ofterdingen" sucht die beiden Novalis beherrschenden Gedanken zu vereinigen, den künstlerischen und den religiösen. Er will die Entwicklung des wahren Dichters darstellen und andererseits den Blick freimachen für die letzten Hintergründe des Lebens, für den metaphysischen Zusammenhang unseres Daseins — und das so, daß er uns die Entwicklung des Dichters vorführt aus der jugendlichen Fülle des Lebens durch Schmerz, Tod und einsame Einkehr in das eigene Innere zu einer Höhe, auf welcher sich der Blick in die metaphysische Welt öffnet, deren fragmentarische Erscheinung die Wirklichkeit ist.[1]) Es liegt ihm eben jene Anschauung zugrunde, daß das Individuum über die Zeit hinausreicht und erst in der Ewigkeit vollendet wird. Darum auch die hohe Bewertung alles Religiösen. Von Stufe zu Stufe führt das Leben den Menschen und seine edelste Gestaltung: den Dichter um ihm zuletzt in der Vervollkommnung des religiösen Organs — wie das Europa-Fragment sagt — das Tor zu öffnen für das Einströmen der übernatürlichen, der Gotteswelt. —

Neben diese Zeugnisse des religiösen Denkens Hardenbergs muß man ein Bekenntnis des Dichters

1) Dilthey, Leben Schleiermachers. Berlin 1870. I, 436

zu einer eigentümlich gefärbten Art des Christentums stellen, das uns in einem an seinen Freund Just gerichteten und von diesem überlieferten Briefe erhalten ist, das, was es um so wertvoller erscheinen läßt, aus der Zeit vor dem Erscheinen der Schleiermacherschen Reden stammt. Unterm 26. Dezember 1798 schreibt Novalis von Freiberg aus an Just: „Gerne gestehe ich, daß ich selbst glaube, sehr entfernt von Ihrer Weise die Religion zu betrachten und zu beurteilen, einen Weg eingeschlagen zu haben, der Ihnen wunderseltsam erscheinen muß. Indes wird sind Freunde, und werden Freunde sein, und hierin stoßen unsere Religionen, besser unsere Theologien zusammen ..... Ihre Freunde hat durch ihren Verstand sich Ihnen offenbart, da ein herzlicher Verstand der Hauptzug in ihrem Charakter ist. Mir ist sie durch herzliche Phantasie nahegekommen — denn dies ist vielleicht der hervorstechendste Zug meines eigentümlichsten Wesens. — ..... Ihre Theologie ist die Theologie des historisch-kritischen Verstandes; dieser sucht eine feste Grundlage, einen unumstößlichen Beweisgrund, und findet ihn in einer Sammlung von Urkunden. Wenn ich weniger auf urkundliche Gewißheit, weniger auf den Buchstaben, weniger auf die Wahrheit und Umständlichkeit der Geschichte fuße; wenn ich geneigter bin in mir selbst höhern Einflüssen nachzuspüren, und mir einen eigenen Weg in die Urwelt zu bahnen; wenn ich in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion — das reinste Muster der Religion, als historische Erscheinung überhaupt — und wahrhaftig also auch die vollkommenste Offenbarung zu sehen glaube; wenn mir aber eben aus diesem Standpunkt alle Theologien auf mehr und minder glücklich begriffenen Offenbarungen zu ruhen, alle

zusammen jedoch in dem sonderbarsten Parallelism mit der Bildungsgeschichte der Menschheit zu stehn und in einer aufsteigender Linie sich friedlich zu ordnen dünken, so werden Sie das vorzüglichste Element meiner Existenz, die Phantasie, in der Bildung dieser Religionsansicht nicht verkennen" (I, LXXVIIff.).

Eine Religion der herzlichen Phantasie nennt Novalis sein eigen. Der Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft, den auch Schleiermacher behandelte, ist ihm ein Kernstück seiner Ueberzeugung. Den kalten, irdischen Sinn des Aufklärungszeitalters verwirft er. Der Verstand kann uns ja doch nicht zu den letzten Quellen des Lebens führen. Da ist der Wert der Intuition schon höher anzuschlagen. Was das diskursive logische Denken nicht erkennt, das erfaßt das intuitive gefühlsmäßige Schauen. Darum verschwimmen dem Romantiker die Grenzen von Religion und Kunst — sie fußen ja beide auf gleichem Grunde. „Bei den alten war die Religion schon gewissermaßen das, was sie bei uns werden soll: praktische Poesie" (III, 34).

In dreifacher Gestalt erscheint Novalis die Gottheit: als magischer Gott, als moralischer Gott, als Gott der Liebe. Der magische Gott offenbart sich uns in der unendlich schaffenden Urkraft. — „Der moralische Gott ist etwas weit höheres, als der magische Gott" (II, 288). Dieser moralische Gott wird uns um so vernehmlicher, je mehr wir uns und die Natur versittlichen, vergotten. „Nur durch moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich" (II, 288). „Moralisch handeln und religiös handeln sind sonach aufs Innigste vereint" (II, 289). — Die höchste Form der Gottheit ist der Gott der Liebe. „Die Liebe ist das höchste Reale — der Urgrund" (II, 285). Darum kann man Religion auch nicht anders verkündigen, wie Liebe (III, 27). Darum ist auch die Religion der Zu-

kunft eine Religion der Liebe, sie ist der unmittelbarste Ausdruck des reinsten Gefühls, sie ist nicht an einen bestimmten Bildungsgrad gebunden, sondern setzt nur den bloßen guten Willen im Menschen voraus, weshalb sie auch der Keim alles Demokratismus und die höchste Tatsache der Popularität ist (II, 296).

Eine Religion der herzlichen Phantasie. Das Herz scheint Novalis gleichsam das religiöse Organ. Der Himmel ist nichts anderes als das höhere Erzeugnis des produktiven Herzens (II, 293). Die religiöse Veranlagung ist nicht an Stand und Bildung gebunden (II, 296), sie ist schlechterdings allen Menschen zu eigen. „Wer keinen Sinn für Religion hätte, — müßte doch an ihrer Stelle etwas haben, was für ihn das wäre, was andern die Religion ist" (III, 26).

Die religiöse Veranlagung bedeutet für den Menschen eine Aufgabe. Indem wir ein gottesfürchtiges Leben führen, indem wir den höhern Einflüssen in uns nachspüren, erheitern und erweitern wir unser eigenes Dasein; „und es ist, als hätten wir um unserer Selbst willen, aus innerer Natur so gehandelt" (II, 290). „Indem das Herz abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstand macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist; daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt (II 293).

So ist auch das Religiöse ein integrierender, ja ein umfassender Bestandteil unseres Wesens. Seine Ausbildung muß notwendig erfolgen, wenn wir volle Menschen werden wollen; wir müssen es lernen im Zeitlichen, Irdischen das Ewige, Ueberdische, im Endlichen das Unendliche allüberall zu sehen, wir

müssen unser höchstes Organ bilden, dann wird uns das Metaphysische, das Göttliche offenbar werden, wir werden in ihm zur Vollendung gelangen.

Das Gespräch Heinrichs und Sylvesters schließt mit den Worten Heinrichs: „Ihr habt vorher so schön für mich die Tugend an die Religion angeschlossen. Alles was die Erfahrung und die irdische Wirksamkeit begreift, macht den Bezirk des Gewissens aus, welches diese Welt mit höheren Welten verbindet. Bei höheren Sinnen entsteht Religion und was vorher unbegreiflichste Notwendigkeit unserer innersten Natur schien, ein Allgesetz ohne bestimmten Inhalt, wird nun zu einer wunderbaren, einheimischen, unendlich mannigfaltigen, und durchaus befriedigenden Welt, zu einer unbegreiflich innigen Gemeinschaft aller Seligen in Gott, und zur vernehmlichen, vergötternden Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens, oder seines Willens, seiner Liebe in unserm tiefsten Selbst“ (IV, 235). —

Der künstlerische Mensch, der moralische Mensch, der religiöse Mensch — so lassen sich in Novalis' Denken die Formen der Bildung bezeichnen. Sie voneinander trennen oder der einen eine beherrschende Stellung zuteilen zu wollen, würde dazu führen, den inneren Zusammenhang, die regen wechselseitigen Beziehungen und Durchdringungen zu übersehen. Das gemeinsame Ziel dieser Bildungsformen ist wohl das: den Menschen zu erheben über eine kleinmenschliche Existenz zu einer höheren, im metaphysischen Zusammenhange bewußt wurzelnden.

Die Mittel und Wege, die nach Novalis' Ansicht hier zum Ziele führen, hat dieser weniger in rein theoretischer Form, als vielmehr — wie einst Rousseau — in einem Roman dargestellt. Es ist das Widerstreben gegen dürre, abstrakte Wissenschaft, der Versuch in konkreter dichterischer Gestaltung

den Phänomenen des Lebens näher zu kommen, der wieder daraus spricht. —

Wir wollen die Hauptgedanken im Folgenden skizzieren, ohne dabei zu vergessen, daß Novalis' „Heinrich von Ofterdingen" gewissermaßen die Probe auf des Dichters Weltanschauung darstellt, somit nur im Zusammenhange mit seinen übrigen Gedankengängen betrachtet werden darf. —

IV. Kapitel.

Der Weg der Bildung.

1. Der Charakter der Erziehung.

J. J. Rousseaus Gedankengänge dienten in den einleitenden Ausführungen dazu an die Idee, an das Programm der Romantik überhaupt heranzuführen. Der Vergleich mit Rousseau drängt sich unwillkürlich auf, wenn man die mit pädagogischen Problemen im besonderen sich beschäftigenden Gedanken überblickt, die Novalis bald da, bald dort in sein literarisch-philosophisches Schaffen eingestreut äußert.

Rousseau kam von dem Satze her: „Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégenère entre les mains de l'homme" und forderte dementsprechend eine wesentlich negative Erziehung, d. h. die erziehenden Instanzen haben durchaus nicht die Aufgabe befehlend, beherrschend, schließlich gar nach einem von ihnen selbst entworfenen, ausschließlich ihren eigenen Wünschen entsprechenden, starren Plane in das Werden des Kindes einzugreifen; sie müssen sich vielmehr der menschlichen Natur, dem menschlichen Herzen und der natürlichen Entwicklung des Kindes vollständig anpassen. Galt es bisher: hemmen, verbieten, Kraft und Willen bändigen, so ist

jetzt die Losung: laisser, faire la nature, das Kind von Anfang an sich zur Freiheit und Selbständigkeit entwickeln lassen, es in den freien Gebrauch seiner Glieder setzen und innerlich und äußerlich nur von sich selber abhängig machen. Nur durch eine solche Erziehung kann dem Kinde seine ursprüngliche Unverdorbenheit, die ihm von Natur anhaftende moralische Qualität erhalten bleiben. Darum heraus mit dem Kinde aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur, die es nur darauf abgesehen hat, das Kind schwach, elend, schlecht zu machen. In ihr ist kein der neuen Erziehung günstiger Boden. Als die drei erziehenden Instanzen nennt Rousseau: die Natur, die Dinge und die Menschen; die Natur erzieht, insofern sie in der innern Entwicklung unserer Kräfte und Sinne tätig ist und in unsern Trieben und Leidenschaften zu uns spricht; an den uns umgebenden Dingen machen wir mancherlei Erfahrungen; und die Menschen sollen nicht befehlen und herrschen wollen, sie sollen sich vielmehr nach den zwei anderen, den unabänderlichen, von uns unabhängigen Instanzen richten: sie sollen selbst Natur spielen, wie Dinge zum Zögling sich verhalten. Wie die Natur befiehlt, straft, belohnt, kurz: reagiert, so sollen sie es machen. Wenig und viel schreibt ihnen die natürliche Erziehung vor: sie sollen verhindern, daß etwas gemacht werde, d. h. sie sollen die von Natur guten Anlagen des Kindes einfach sich selbst entwickeln lassen.

Daß Rousseaus Schriften Novalis bekannt waren, müssen wir annehmen. Ist es schon undenkbar, daß ein Buch wie Rousseaus „Emil“, das das Buch des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts schlechthin genannt werden könnte, einem geistig so regsamen jungen Manne wie Novalis unbekannt geblieben wäre, so besitzen wir ja auch von des Dichters eigener Hand eine Aufzeichnung in seinem Tagebuch der Harzreise

aus Wernigerode, die uns darüber unterrichtet, daß sich Novalis aus der Bücherei des Grafen Stollberg eine schöne Ausgabe von Rousseau mit in sein Logis geben ließ (II, 65), so können wir auch andererseits aus mehrfacher Erwähnung Rousseaus in den Fragmenten auf Beschäftigung mit dessen Werken schließen.

Schon die Stellung, die Novalis zur Kindheit einnimmt, erinnert stark an Rousseau. Sein Fragment: Kinder sind noch terrae incognitae" (III, 24) fordert die Worte Rousseaus: „Man kennt die Kinderwelt durchaus nicht" zum Vergleich heran. Die Auffassung des Kindes als des noch nicht von des Gedankens Blässe angekränkelten Anfangsmenschen, der mit reichen Gaben ausgestattet noch die ursprüngliche Einheit des Menschenwesens darstellt, dem noch nicht die höheren Organe erstorben sind, der noch Bürger des Geisterreichs ist, muß uns das Bild des Rousseauschen Naturmenschen, der bedürfnislos, in seiner ungeteilten Menschlichkeit noch restlos glücklich als unverdorbenes, ideales Kind am Busen der Mutter Natur ruht, erinnern.

„Wo Kinder sind, da ist ein goldenes Zeitalter," (II, 135) sagt Novalis; denn Kinder sind noch wahrhaft synthetischer, idealischer Art (II, 309). Sie stellen noch die unzerstörte Einheit des Menschenwesens dar. Solchen Wesen gelingt es auch außerhalb der Welt zu sein (III, 313); sie sind wie erste Menschen noch Geisterseher (III, 309). „Der frische Blick des Kindes ist überschwänglicher als die Ahndung des entschiedensten Sehers" (III, 310). „Ein Kind ist weit klüger und weiser als ein Erwachsener" (III, 309). In ihrer ungeteilten vollen Menschlichkeit gleichen die Kinder auch den Antiken (III, 24).

Freilich darf der Kindergeist nicht falsch verstanden werden. Wenn die Herrnhuter den Kindergeist

einführen wollten, dann lag bei ihnen die Gefahr nahe, Kindermuttergeist, alten Weibergeist mit echtem Kindergeiste zu verwechseln. Diese erzogenen, verweiblichten, süßlichen, kurz: modernen Kinder konnte unser Heiland nicht im Auge haben, wenn er ein Wieder-zum-Kinde-werden als Vorbedingung zum Eingehen ins Himmelreich forderte; er meinte vielmehr ursprüngliche, indeterminierte Kinder (III, 36).

Liegt nun also in der Kindheit das Menschenwesen in nuce vor, dann ists auch nötig, daß jede Bildung an sie anknüpfe; und schließlich wird die Endgestalt jedes Gebildeten wieder den synthetischen, idealischen Charakter der Kindheit tragen müssen; „daher ist der am meisten gebildete, irdische Mensch dem Kinde so ähnlich“ (II, 121).

Die unschuldige Blumenwelt erscheint Heinrich von Ofterdingen als die „eigentliche Offenbarung der Kindheit“, die Blumen als die „Ebenbilder der Kinder“. „Den vollen Reichtum des unendlichen Lebens, die gewaltigen Mächte der späteren Zeit, die Herrlichkeit des Weltendes, und die goldene Zukunft aller Dinge sehen wir hier noch innig miteinander geschlungen, aber doch auf das Deutlichste und Klarste in zarter Verjüngung. Schon treibt die allmächtige Liebe, aber sie zündet noch nicht. Es ist keine verzehrende Flamme, es ist ein zerinnender Duft und so innig die Vereinigung der zärtlichen Seelen auch ist, so ist doch von keiner heftigen Bewegung und keiner fressenden Wut begleitet, wie bei den Tieren. So ist die Kindheit in der Tiefe zunächst an der Erde, dahingegen die Wolken vielleicht die Erscheinungen der zweiten, höhern Kindheit, des wiedergefundenen Paradieses sind, und darum so wohltätig auf die erste heruntertauen“ (IV, 229f.).

Eine solche Auffassung von Kind und Kindheit mußte auch die Bestimmung des Charakters der

Erziehung wesentlich beeinflussen — und zwar im Sinne Rousseauscher Ideen. Während aber bei Rousseau irdische Ziele — das Glück des Menschen — im Vordergunde stehen, beherrscht hier die Ansicht von Kindheit und Erziehung, wie sie in dem Gespräch Heinrichs mit Sylvester zum Ausdruck kommt, ein zutiefst religiöser Geist, der mit stiller Zurückhaltung, Ehrfurcht und Gottesfurcht dem Werden des Ewigen in dem jungen Menschenkinde folgt und den Weg bereitet. „Ich weiß selbst nicht, sagt Heinrich, was Erziehung heißt, wenn es nicht das Leben und die Sinnesweise meiner Eltern ist, oder der Unterricht meines Lehrers, des Hofkaplans. Mein Vater scheint mir bei all seiner kühnen und durchaus festen Sinnesart, die ihn alle Verhältnisse wie ein Stück Metall und eine künstliche Arbeit ansehen läßt, doch unwillkürlich und ohne es daher selbst zu wissen, eine stille Ehrfurcht und Gottesfurcht vor allen unbegreiflichen und höheren Erscheinungen zu haben, und daher das Aufblühen eines Kindes mit demütiger Selbstverleugnung zu betrachten. Ein Geist ist hier geschäftig, der frisch aus der unendlichen Quelle kommt, und dieses Gefühl der Ueberlegenheit eines Kindes in allerhöchsten Dingen, der unwiderstehliche Gedanke einer nähern Führung dieses unschuldigen Wesens, das jetzt im Begriffe steht, eine so bedenkliche Laufbahn anzutreten, bei seinen nähern Schritten das Gepräge einer wunderbaren Welt, was noch keine irdische Flut unkenntlich gemacht hat, und endlich die Sympathie der Selbsterrinnerung jener fabelhaften Zeiten, wo die Welt uns heller, freundlicher und seltsamer dünkte, und der Geist der Weissagung fast sichtbar uns begleitete, alles dies hat meinen Vater gewiß zu der andächtigsten und bescheidensten Haltung vermocht“ (IV, 226).

Heinrichs Vater hatte gelernt aus eigener bitterer

Erfahrung. Einst hatte Sylvester in diesem, da er noch ein junger Wanderbursche war, die „Anzeichen eines großen Bildkünstlers“ bemerkt. „Ein Auge regte sich voll Lust, ein wahres Auge, ein schaffendes Werkzeug zu werden. Sein Gesicht zeigte innere Festigkeit und ausdauernden Fleiß. Aber – die gegenwärtige Welt hatte zu tiefe Wurzeln bei ihm geschlagen. Er wollte nicht Achtung geben, auf den Ruf seiner eigentlichen Natur“ und so erfüllte sich sein Geschick. Er versäumte, seiner innern Berufung zu gehorchen, die Begeisterung ward ihm zur Torheit, aus der hohen künstlerischen Anlage wurde nichts als ein geschickter Handwerker und — wie Heinrich hinzufügen muß – ein weltmüder mit seinem Leben unzufriedener Mensch, der nur noch arbeitet, um die Stimme seines Innern zum Schweigen zu bringen. Daraus erklärt sich auch zum Teil des Vaters Stellungnahme zur Kindheit. Der Vater zieht sich zurück von der Erziehung seines Sohnes um nicht durch ungeschicktes Zugreifen ein dem seinigen ähnliches Mißgeschick hervorzurufen.

Wem aber so wie Heinrich die größtmögliche Freiheit gelassen wird, auf die Stimme der eigenen Berufung zu hören, seine eigentümliche Natur auszubilden, dem ist damit das erste Tor zur vollen Entwicklung seines Menschentums aufgetan. Ihr habt von Glück zu sagen,“ läßt Novalis Sylvester urteilen, „daß Ihr habt aufwachsen dürfen, ohne von Euern Eltern die mindeste Beschränkung zu leiden; denn die meisten Menschen sind nur Ueberbleibsel eines vollen Gastmahls, das Menschen von verschiedenem Appetit und Geschmack geplündert haben“ (IV, 226). Nicht die Vorurteile und der Geschmack zufällig bestellter Erzieher sollen über die Zukunft des einzelnen Kindes entscheiden dürfen; allein maßgebend muß vielmehr die Anlage des Kindes sein. So sollte

auch der Roman „Heinrich von Ofterdingen“ nach der Absicht des Dichters die ungestörte, durch die vielerlei Wechselfälle des Lebens nur geförderte Entwicklung eines Künstlers zur vollen Höhe seiner ursprünglichen Bestimmung wiedergeben.

Wird aber die Erziehung zu einer Entwicklung von innen heraus, so muß in ihr das Prinzip der Selbstätigkeit den weitesten Raum einnehmen. Die erziehenden Instanzen müssen zurücktreten, weniger positiv eingreifen, sich mehr darauf beschränken zu sorgen, daß sich etwas entfalten könne, als unterdrücken. „Der Erzieher ist das indirekt positive Prinzip der Erziehungskunst“ (III, 294). Auch aus einem weiteren Fragment sprechen ähnliche Ideen: „Pädagogische Erziehung von Kindern“ muß erfolgen, „wie Bildung eines Lehrlings — nicht durch die direkte Erziehung, sondern durch allmähliches Teilnehmenlassen an Beschäftigungen usw. der Erwachsenen“ (III, 272). Es darf auch „keine positive Strafe“ in der Erziehung geben, „nur negativ; selbst in der Pädagogik. Die Urrechte dürfen schlechterdings nie aufgehoben werden“ (III, 185).

Entwicklung von innen heraus muß jede Bildung des Menschen sein. Wie reich dem Romantiker des Menschen Innenwelt ist, zeigten frühere Kapitel. In diesem Fond liegen ungezählte Entwicklungsmögkeiten. Dem Keime nach sind sie im Menschen angelegt, sie bedürfen der Pflege und Wartung um sich entwickeln zu können. „Man kann nur werden, insofern man schon ist“ (III, 61). Oder wie könnte der Mensch Sinn für etwas haben, wenn er den Keim davon nicht in sich trüge? „Was ich verstehen soll, das muß sich organisch in mir entwickeln; was ich zu lernen scheine, ist nur Nahrung, Inzitament des Organismus“ II, 114).

Damit ist auch die Bedeutung der Außenwelt im

Zuge der Bildung des Menschen bestimmt. „Aller Reiz soll nur temporell, nur Erziehungsmittel, nur Veranlassung zur Selbsttätigkeit sein“ (III, 343). Als solcher Anreiz zur Selbsttätigkeit ist schließlich das ganze Leben nur eine „Anweisung überall zu lernen und überall sich zu bilden“ (II, 189).

Reisen, Gesellschaften und Unterbrechungen aller Art dienen nicht nur der wissenschaftlichen und technischen Bildung, sondern auch der moralischen und religiösen (III, 189).

Die Reize der Außenwelt können nun als Hemmung oder als Beflügelung des menschlichen Triebs auftreten (III, 72). Der Mensch ist aber dem Mechanismus solcher Reize nicht schutzlos preisgegeben. Er besitzt vielmehr in seiner Vernunft ein Prinzip, das außer den Grenzen der mechanischen Gesetzgebung liegt. Je mehr deshalb der zu bildende Mensch Vernunftwesen wird, desto unabhängiger wird er auch sein Leben gestalten können von der Wirksamkeit der mechanischen Gesetze (III, 201). Dann unterliegt er nicht mehr den Reizen, er wählt jetzt zweckmäßig die aus, die ihn in seiner Entwicklung fördern können. So wird es gelingen von der vereinigten Sinnenwelt unabhängig zu werden. — Novalis erwägt einmal die Wege, die dahin führen (III, 47f.). Es sei möglich, durch Abstumpfung der Sinne, durch zweckmäßige Anwendung, Mäßigung und Abwechslung der Sinnenreize, durch Maximen seis der Verachtung oder seis der Feindlichkeit gegen alle Empfindungen, schließlich durch teilweise Aushebung gewisser Sinne oder gewisser Reize, die durch Uebung und Maximen einen beständigen, überwiegenden Einfluß erhalten. Der einzelne hat nun die Pflicht denjenigen Weg zu suchen, der seinem Wesen entspricht, ihn frei machen, seine Kräfte aus der Gebundenheit zur Selbsttätigkeit lösen kann. — Wie stark das Prinzip der Autonomie, der Selbstän-

digkeit, der Selbsttätigkeit Novalis' ganzes Denken durchzieht, haben die früheren Darlegungen gezeigt. Erreichen kann der Mensch diese imponierende selbstmächtige Stellung nur dadurch, daß sie frühzeitig in ihm vorgebildet wird.

Träger solcher Selbsttätigkeit ist der Wille. Er bedarf im Gesamtrahmen der Bildung des Menschen besonderer Berücksichtigung. In Novalis' Lehre des magischen Idealisten, des Genies spielen die dunklen, unbewußten Kräfte eine große Rolle. In ihnen liegt das Wertvollste des Menschen; nur dort wo sie durch gebührende Berücksichtigung und Pflege in ihrer ursprünglichen Frische erhalten bleiben, wo sie schließlich zu beherrschten, willkürlich zu gebrauchenden Funktionen geworden sind, ist die Höhe des Menschentums erreicht.

Die Pflege des Willenslebens ist so wichtig, weil wir zuletzt doch immer auf den Willen stoßen; der Charakter des Willens gibt dem Individuum seine besondere Urform. Der Wille scheint keine Grenzen zu haben (III, 91); Aber er bedarf der Ausbildung: man muß sich einen Willen anschaffen; man muß anfangen und aufhören können, wenn man will. „Der Wille ist allemal vernünftig und stark. Wenn man erst will, dann kann man auch. Man hat aber keinen festen Willen oder gar keinen, wenn man unvernünftig ist und handelt und nicht anfängt und Buch zumacht zumacht, wenn es klug und gut wäre" (III, 273).

Daß Novalis, der Romantiker, eine Erziehung ablehnen muß, die den vorhandenen Willen des Zöglings als radikal böse verwirft und darum auszutilgen und dann erst auf dem so gewonnenen freien Felde Neues aufzubauen gesonnen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. „Das Schwächungs- und Abhärtungssystem der strengen Moralisten und strengen Asketen ist nichts, als das bekannte bisherige Hei-

lungssystemin der Medizin. Ihm entgegen muß man ein Brownisches Stärkungssystem setzen, wie dem letzteren. Hat dies schon jemand versucht? Auch hier werden die bisherigen Gifte und reizenden Substanzen eine große Rolle spielen, und Kälte und Wärme ebenfalls ihre Rolle wechseln! (III, 196) Es gilt also das vorhandene Wollen nicht restlos zu unterdrücken, man muß vielmehr die guten Seiten des Menschen hervorkehren und zur Herrschaft führen. „Neigungen zu haben, und sie zu beherrschen, ist rühmlicher als Neigungen zu meiden" (III, 62). Warum sollten auch Neigungen verwerflich sein, zeigen sie doch oft genug ihre Bedeutung für den Menschen. Wozu man Neigung hat, darin beweist man auch Fertigkeit und Leichtigkeit (III, 340). „Unser Wille ist entweder abhängig von [illegible] oder — Neigung oder unabhängig." — Der besonders in unseren Tagen so oft betonte Gedanke von der Wichtigkeit der geeigneten Beschäftigung der seelischen Kräfte unserer Jugendlichen findet hier schon andeutungsweise die einzig mögliche Lösung: „Veredlung der Leidenschaft durch Anwendung derselben Mittel, durch freiwillige Beibehaltung derselben als Vehikels einer schönen Idee, z. B. eines innigen Verhältnisses mit einem geliebten Ich" (III, 76).

Die Entwicklung des Zöglings von innen heraus bedarf der Ruhe, verträgt keinerlei Störung. Es gilt alles Störende, wie auch alle schädliche Uebereilung fern zu halten. 1793 schreibt Novalis an seinen Bruder Erasmus: der „langsame Gang unserer Bildung und Entwicklung ist Natur. Ihr getreulich folgen, nie ungeduldig sein, immer das Gute anerkennen was wir haben, und nicht von der kranken Empfindung und Phantasie Parallelen ziehen lassen, die höchst unnütz, schädlich und unwahr sind, nicht zu raffinieren auf Empfindung oder Situation, nichts

unterdrücken, was gesundes und wahres Gefühl ist, tätig der Natur entgegenzukommen, sich von jeder Ueberspannung in Acht zu nehmen: das ist es, was uns zu tun bliebt, und wahrlich, es ist genug.“[1]) Unter der Spitzmarke „Technische und wissenschaftliche Pädagogik“ bemerkt Novalis in den Fragmenten: „Der Lehrling darf noch nicht räsonieren. Erst muß er mechanisch fertig werden, dann kann er anfangen, nachzudenken und nach Einsicht und Anordnung des Gelernten streben. Das voreilige Denken hält mehr auf, als daß es befördert. Diese Pflicht des wissenschaftlichen Anfängers gehört zu der allgemeinen Pflicht seine Vernunft gefangen zu nehmen. Auch diese Gefangennehmung kann zur Kunst werden“ (III, 101). — „Eine schleunige Amelioration unserer Intelligenz ist so bedenklich, wie ein plötzlich Starkwerden. Der wahre Schritt der Gesundheit und Besserung ist langsam, wenn es gleich auch hier, nach den verschiedenen Konstitutionen, verschiedene Reihen der Geschwindigkeiten gibt“ (III, 28). Nicht nur auf dem intellektuellen Gebiete ist jede Uebereilung und Verfrühung schädlich, sondern auch auf moralischem und religiösem. „Allzufrühe Moral ist dem Menschengeschlecht äußerst nachteilig. Sie hat wie Religion unendlich viel Schaden angerichtet und sich selbst verspätet“ (III, 107). „Der zu frühzeitige und unmäßige Gebrauch der Religion ist dem Wachstum und Gedeihen der Menschheit äußerst nachteilig — wie Branntwein unserer physischen Ausbildung“ IV, 102).

Die Verwandtschaft mit Rousseau'schen Ideen fällt hier wieder auf. Besonders kommt sie aber zum Ausdruck dort, wo Novalis den Bildungsstand des zwanzigjährigen Heinrich von Ofterdingen schildert. „Heinrich war eben zwanzigjährig. Er war nie

1) Nachlese, S. 40f.

über die umliegenden Gegenden seiner Vaterstadt hinausgekommen: die Welt war ihm nur aus Erzählungen bekannt. Wenig Bücher waren ihm zu Gesichte gekommen. Bei der Hofhaltung des Landgrafen ging es nach der Sitte der damaligen Zeit einfach und still zu ..... Dafür war aber der Sinn für die Gerätschaften und Habseligkeiten, die der Mensch zum mannigfachem Dienste seines Lebens um sich her versammelt, desto tiefer und zarter. Sie waren den Menschen werter und merkwürdiger" (IV, 64f.). So war auch in der glückhaften Erziehung dieses Menschen keine Uebereilung vorgenommen worden. Heinrichs Geist war nicht eine Sammlung von unnützen Kenntnissen und Fertigkeiten; — er wußte und kannte nur, was seiner Lage von Natur angemessen war. — Aber er hatte zu allem in seiner Umgebung ein inniges Verhältnis gewonnen.

Ein inniges Verhältnis — und das führt uns über Rousseau hinaus! — Zwei Phänomene spielen im Denken der Romantiker eine bedeutsame Rolle, die bei Rousseau nur einen ganz untergeordneten Platz einnehmen konnten: Enthusiasmus und Liebe. „In Enthusiasmus und Lieben sollen die „wundervollen Kräfte" des Menschen ausgelöst werden, dann nur kann das Gefühl unserer göttlichen höheren Natur in uns durchdringen, dann nur kann die innere Helle und Vollendung erreicht werden", bezeichnet E. Kircher als das Bildungsideal der Romantik.[1]) — Die Kraft des Enthusiasmus — dieses „Vermögen der Ideale" — steigert und erhöht unser Dasein, schafft Werte, enthüllt den inneren Gott in uns." Im Enthusiasmus liegt die positiv schöpferische Kraft. Wie Novalis der Zorn als ein heftiger Unwille erscheint, eine negative, zerstörende Kraft, so ist Ent-

1) Kircher, a. a. O. S. 5.

husiasmus ein heftiger Wille, eine positive, aufbauende Kraft (III, 88) — Wille in Novalis' Sinne als aus den Tiefen der Seele entspringende, triebhaft wirkende, geniale, synthetische Kraft. „Enthusiasmus, Affekt des „Guten", schreibt Hardenberg an anderer Stelle, „ist eine Krankheit, welche Mattigkeit hinterläßt" (III, 297) — eine Krankheit, gefaßt in jenem spezifischen Sinne, der in ihr den Zustand des Aufgeschlossenseins für höhere Einwirkung erblickt, der sie geradezu als das Wesen der mit Geist ausgestatteten Naturen betrachtet.

Die Quelle des Enthusiasmus liegt in der Liebe. Friedrich Schlegel schreibt einmal an seinen Bruder Wilhelm: „Es wäre ungerecht, mir solche abzusprechen, aber die Seele der Seele, lieber Wilhelm, die fehlt mir doch ganz offenbar, nämlich der Sinn für Liebe." Er leidet stets unter dem Zwiespalt seiner Natur, dem Gegensatz des Bewußten und Unbewußten, des Endlichen und Unendlichen, unter dem daraus entstehenden Triebe nach Unendlichkeit, unter dieser ewigen Sehnsucht. Er vermißte in sich die Liebe als die Kraft, die Gegensätze versöhnen kann, das Endliche, mit dem Unendlichen, das Bewußte mit dem Unbewußten. „Die Liebe ist ihm mehr als jede Kunst, sie ist der Atem der Schönheit, Sittlichkeit und jedes höheren Tuns, sie ist die Seele der Seele."[1])

„Insofern als das Wesen der Liebe Sehnsucht nach Einheit und die Kraft ist, das Auseinanderfließende zusammenzufassen, beruht auf ihr die Möglichkeit formellen Lebens überhaupt; sodaß man in tatsächlichster Bedeutung sagen kann: inferi sunt, ubi non amatur. Wenn aber mit dem Drang nach Ver-

1) Kircher, a. a. O. S. 47.

einigung der nach Vervollkommnung nicht verbunden ist, so ist die Liebe eigentlich nichts als ein Zurücksinken des vom Leben ermatteten Menschen in die wonnige Ruhe der bewußtlosen Natur oder, was dasselbe bedeutet, in den Tod.“ So schreibt Ricarda Huch in dem Kapitel „Romantische Liebe“[1]). In ähnlichem Sinne schreibt Novalis von Freiberg aus unterm 12. Januar 1798 an August Wilhelm Schlegel nach Jena[2]): „Ich habe nicht geglaubt, Sie falsch zu verstehen, wenn ich Ihre Bemerkung über die Liebe so nahm, daß Sie die Liebe nicht für einen direkten Zweck, wohl aber für einen indirekten Zweck ansehen. Man verfehlt die Natur der Liebe ganz, wenn man geradezu sich Liebe zur einzigen Beschäftigung wählt. Aber wie, wenn alle direkten Zwecke gleichsam Mittel für diesen indirekten Zweck werden, der sie alle in einen Punkt vereinigt, der die höhere Einheit aller dieser niederen Einheiten ist? Wenn man die Summe aller direkten Zwecke Bildung nennt, so könnte man sagen, der Geist dieser Gesamtheit, der Schlüssel der Bildung, der Sinn dieses großen Gegenstands ist Liebe. Ohne Gegenstand kein Geist, ohne Bildung keine Liebe. Bildung ist gleichsam der feste Punkt, durch welchen diese geistige Anziehungskraft sich offenbart, das notwendige Organ derselben.“ So sieht Novalis die Funktion der Liebe in Vereinheitlichung unserer Bildung, in einer Zentrierung aller ihrer Teilerscheinungen auf dem Pole der Persönlichkeit, bezeichnet die Liebe als die Trägerin unserer Bildung, aber auch als den Schlüssel der Bildung, durch die andererseits wieder sich nur die Liebe offenbaren kann. —

In seinen Fragmenten weist Novalis der Liebe eine ähnlich hohe Stellung, im Gesamtverlauf unserer

1) Ric. Huch, Blütezeit S. 377 f.
2) Raich, a. a. O. S. 55 f.

Bildung an. „Alle Reize sind relativ — sind Größen bis auf einen, der ist absolut = und mehr als Größe. Die vollkommenste Konstitution entsteht durch Inzitation und absolute Verbindung mit diesem Reize. Durch ihn kann sie alle übrigen entbehren — denn er wirkt anfänglich stärker im Verhältnis, daß die relativen Reize abnehmen, und umgekehrt. Hat er sie aber einmal ganz durchdrungen, so wird sie völlig indifferent gegen die relativen Reize. Dieser Reiz ist absolute Liebe..... Jede Verbesserung unvollkommener Konstitutionen läuft darauf hinaus, daß man sie der Liebe fähiger macht" (II, 165). In dieser großen absoluten Liebe findet der Mensch unendliches Genügen. „Welten zu bauen genügt dem tiefer dringenden Sinn —, aber ein liebendes Herz sättigt den strebenden Geist" (II, 134).

„Bedürfnis nach Liebe verrät schon eine vorhandene Entzweiung in uns. Bedürfnis verrät immer Schwäche" (III, 24). Liebe soll sich dann als die die Gegensätze überbrückende Kraft bewähren. Dies ist auch der Sinn folgenden Fragments: „Allen Vermögen und Kräften des Gemüts muß etwas entgegengesetzt sein? Was ist das? Es gibt nur zwei Urelemente und eine Sphäre der Erscheinungen für dieselben. Liebe als synthetische Kraft" (III, 101). So wirkt die Liebe als synthetische, aufbauende Kraft im Wachstum unserer Bildung. „Wenn man recht liebt, so entfaltet sich in unserm Innern eine wirkliche, sichtbare Welt nach unsern Worten" (III, 327). Durch Basierung auf Liebe, dieses höchste Reale, diesen Urgrund (II, 285) bekommt unsere innere Welt einen höhern Wert; erst durch Liebe wird Magie möglich (II, 286).

Die Liebe besitzt die Kraft uns über die Erde mit ihrer Endlichkeit, ihrer Vergänglichkeit, ihrem ewigen Zwiespalt zu erheben. Was mich so unzer-

trennlich zu Dir zieht," sagt Heinrich zu Mathilden, „was ein ewiges Verlangen in mir geweckt hat, das ist nicht aus dieser Zeit. Könntest Du nur sehen, wie Du mir erscheinst, welches wunderbare Bild Deine Gestalt durchdringt und mir überall entgegen leuchtet, Du würdest kein Alter fürchten. Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bildes. Die irdischen Kräfte ringen und quellen um es fest zu halten, aber die Natur ist noch unreif, das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten Welt" (IV, 177). Den Liebenden läßt die Liebe in den irdischen Gestalten das Himmlische, Ewige sehen; sie macht den Menschen zum Geisterseher. Ja, wer weiß, ob unsere Liebe nicht noch zu Flammenfittichen wird, die uns aufheben und uns in unsre himmlische Heimat tragen, ehe das Alter und der Tod uns erreichen" (IV, 177). So übersteigert Novalis den Gedanken gleich wieder.

Im gegenseitigen Aufgeschlossensein der Geister besteht andererseits die Liebe, in der grenzenlosesten Hingabe. „Sie ist ja ein geheimnisvolles Zusammenfließen unseres geheimsten und eigentümlichsten Daseins" (IV, 177). Sie wirkt unter den Geschöpfen dieser Erde, soweit sie an der Geistigkeit teilhaben. Sollte es je „ein absolutes Bedürfnis geben, das geraden Ausschluß der übrigen möglich machte", dann könnte es nur Liebe, Gesamtleben mit geliebten Personen" sein (III, 35). Denn „Liebe popularisiert die Personalität, sie macht Individualitäten mittelbar, und verständlich" (II, 186). Die in der Liebe vor sich gehende geistige Berührung, gleicht der Berührung mit einem Zauberstab (II, 238), dem sich die geheimsten, letzten Kammern der menschlichen Seele öffnen. — Liebe ist ein geheimnisvolles Zusammenfließen unseres geheimsten und eigentümlichsten Daseins, eine Popularisierung der Personalität. Das Wesen

der Popularität, der letzte tragende Hintergrund unseres besonderen Lebens, die Individualität sucht Novalis im Willen, in den instinktartigen genialen Kräften der Seele. Insofern Liebe diese Seiten unsers Wesens in Berührung mit dem innersten Leben anderer Individualitäten zu setzen vermag, wird sie zur Uebertragung fremden Seelenlebens oder vielmehr zur Weckerin noch schlafender Kräfte, zur Erregerin des Enthusiasmus, dieses Vermögens der Ideale.

Nur unter Menschen wird der Geist der Liebe heimisch, der sich in tausend bunten Farben in alle unsre Sinne drängt, der wie eine unsichtbare Geliebte uns umgibt (IV, 19). „Liebe ist ein Produkt der Wechselwirkung zweier Individuen, — daher mystisch und universell und unendlich ausbildsam, wie das individuelle Prinzip selbst“ (III, 47). — Mystisch ist die Liebe und darum sollte sie wie Freundschaft und Pietät „geheimnisvoll behandelt werden; man sollte nur in seltenen, vertrauten Momenten davon reden, sich stillschweigend darüber einverstehen. Vieles ist zu zart, um gedacht, noch mehres um besprochen zu werden“ (II, 116). Liebe gehört eben zu jenen „Blumen auf dieser Welt, die überirdischen Ursprungs sind, die in diesem Klima nicht gedeihen und eigentlich Herolde, rufende Boten eines besseren Daseins sind“ (II, 293).

Eine solche Auffassung der Liebe als der die Menschen in ihrem tiefsten Innern vereinigenden und sie wechselseitig bildenden Kraft mußte den Romantiker über Rousseau hinausführen. Als erziehende Instanzen hatte der Genfer des Kindes Natur, die umgebenden Dinge und den Menschen bezeichnet — aber auch den Menschen nur insofern, als er unsichtbar hinter die Dinge tritt, als er selbst nur wie ein Naturding, ein Naturereignis wirkt, als welchem man

sich ihm mit Naturnotwendigkeit anpaßt. Und umgekehrt leitet das „eigene wohlverstandene Interesse alles Tun des Zöglings. Darum sind in einer solchen Erziehung auch bloß diejenigen von den menschlichen Beziehungen geduldet, die auf naturalistischer und d. h. individualistisch-utilitaristischer Basis überhaupt möglich sind“ [1]). All die tieferen persönlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch, die zumeist in der Sphäre des Unbewußten spielen, die eine tiefe, geheimnisvolle Wirkung auszuüben vermögen — Beziehungen, die Pestalozzi in ihrer ganzen Tragweite in den Dienst der Erziehung stellen wußte, die finden in Rousseaus System keinen Platz. Er bleibt eben zu sehr in der Sphäre der äußeren Natur. „Gerade die ethische und religiöse Gemütsseite und vor allem die Funktion, auf der die innigste persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch beruht, die Liebe, tritt ziemlich in den Hindergrund. So läßt uns das Rousseausche Ideal trotz seiner Gefühlsschwärmerei bis zu einem gewissen hohen Grade kalt — gerade in der Erziehung“ [2]).

Der Romantiker kommt von einem anderen Begriff der Natur des Menschen her. Er ist durch die Schule des deutschen klassischen Idealismus gegangen. Er weiß, daß das wahre Menschentum sich in seiner Geistigkeit vollendet, daß es zu tiefst wurzelt in einem Reiche geistiger Freiheit, idealer Notwendigkeit. Er hat es erfahren, was Familie und Freundschaft für das Werden seiner eigenen Bildung bedeuteten, und daraus ersehen, daß jenes Reich idealer Freiheit, wenn es auch nur in freier Entwicklung, ohne äußeren Zwang erstehen kann, doch zu seinem Auftreten der Anregung, der Berührung kongenialer Geister

1) H. Leser, Das pädagogische Problem. I, 549.
2) H. Leser, Das pädagogische Problem. I, 566.

bedarf. Er kann sich nicht begnügen, mit toten, geistlosen Erziehungsfaktoren. Im Gegenteil! Auch diese können nur erziehend wirken, soweit sie Ausdruck der Geistigkeit ihres Schöpfers sind. Wahrhaft erziehend aber wirken Familie und Freundschaft, Gesellschaft und Staat, Volkstum usw., kurz: alle diejenigen Gemeinschaften, denen ein überindividueller Sinn zu Grunde liegt.

Dieses Aufrücken des Menschen an die Spitze aller erziehenden Faktoren, verträgt sich sehr wohl mit dem von Novalis geforderten negativen Charakter der Erziehung. Er weist ja damit, daß er den Menschen als erziehende Instanz so hoch bewertet, diesem noch lange nicht eine beherrschende Stellung zu. Die zwischen Erzieher und Zögling spielende Beziehung soll mystisch sein und bleiben. Der Zögling darf sie nicht absichtsvoll oder gar als Zwang empfinden. Anregung zu eigener Selbstätigkeit, zu selbständiger Entwicklung soll alle erziehende Beeinflussung bleiben. Einer Harfe vergleicht Novalis einmal den Menschen. Eine Unzahl von Saiten sind auf ihr gespannt und jede klingt in ihrer eigenen Art. Greift man mit rauher Hand in die Saiten, so klingen sie wohl; allein wer bürgt dafür, daß jene Saiten nicht reißen, nicht in einer Weise antworten, die uns gänzlich unerwünscht ist. Gelingt es aber dem Erzieher durch die zwischen beiden Seelen hin- und herschwebende Sympathie die seinem Gefühls- und Willensleben verwandten Saiten im Zögling ohne direkten Eingriff zu einem Erklingen zu bringen, das der innersten Natur jener Saite selbst entspricht und zudem dem Erlebnis des Erziehers gleichgerichtet und -geartet ist, so ist dadurch im Zögling ein Teil der Welt entstanden, der wir in ihrer freien Geistigkeit den höchsten Wert zuerkennen.

Novalis hat das erkannt und darum dem Um-

gang — als dem Gesamtleben mit geliebten Personen — so große erzieherische Bedeutung beigelegt.

2. Der Umgang.

Der Begriff des Umgangs begegnet uns bei Novalis zunächst in einer Form, die dem Dichter durch seine Beziehungen zur deutschen Mystik nahegelegt wurde. Die Gedankengänge der Mystik waren ihm durch seine Erziehung in den pietistischen Kreisen der Herrnhuter sowie aus dem Studium Boehms wohl vertraut. Der Kern aller Mystik, daß der Mensch in sich selbst ein geheimnisvolles Du, ein weitsichtigeres Du, das ihm Eingebungen zuraunt, ihm die Augen in die Ferne öffnet, erwachen fühlt, hat in Novalis' Gedankengänge Eingang gefunden. Mit diesem innerlichen Du muß der Mensch sein Wesen verschmelzen, mit ihm in Gemeinschaft stehen, mit ihm eine Ehe führen. „Auferweckung eines fremden Bewußtseins, Belebung einer fremden Persönlichkeit im innern Gemüt — zum Behuf einer Ehe" (III, 25) fordert Hardenberg. „Wenn der Mensch erst ein wahrhaftes innerliches Du hat, so entsteht ein höchst geistiger und sinnlicher Umgang und die heftigste Leidenschaft ist möglich. Genie ist vielleicht nichts als Resultat eines solchen inneren Plurals. Die Geheimnisse eines solchen Umgangs sind noch sehr unbeleuchtet" (II, 197). „Gemeinschaft, Pluralismus ist also unser innerstes Wesen" (III, 36).

Und die Wirkungsweise jenes inneren Du? „Es gibt gewisse Dichtungen in uns, die einen ganz anderen Charakter als die übrigen zu haben scheinen, denn sie sind vom Gefühle der Notwendigkeit begleitet, und doch ist schlechterdings kein äußerer Grund zu ihnen vorhanden. Es dünkt dem Menschen, als sei er in einem Gespräch begriffen, und irgendein unbekanntes geistiges Wesen veranlasse

ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist. Es muß ein homogenes Wesen sein, weil es ihn wie ein geistiges Wesen behandelt und ihn nur zur seltensten Selbsttätigkeit auffordert. Dieses Wesen höherer Art verhält sich zum Menschen wie der Mensch zur Natur, oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich ihm gleich zu werden, wie er das Nichtich sich gleichzumachen sucht. — Dartun läßt sich dieses Faktum nicht. Jeder muß es selbst erfahren. Es ist ein Faktum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben, es in sich zu veranlassen" (II, 184).

Daher denn auch das Grübeln und Sinnen nach geheimen Tiefen der Seele bei Novalis, aus dem Unbefriedigtsein bei diesem Forschen die oft weltschmerzlichen Stimmungen. Denn „Eine gewisse Einsamkeit scheint dem Gedeihen der höheren Sinne notwendig zu sein, und daher muß ein zu ausgebreiteter Umgang der Menschen miteinander manchen heiligen Keim ersticken und die Götter, die den unruhigen Tumult zerstreuender Gesellschaften und die Verhandlungen kleinlicher Angelegenheiten fliehen, verscheuchen" (II, 26). Zu Zeiten sich zurückziehen in die Einsamkeit, ein Loslösen von den Reizen der Sinnenwelt ist notwendig, wollen wir den Erleuchtungen unseres innerlichen Du folgen können. „Wie wenig Menschen haben sich nur zu einer mannigfaltigen schweigend totalen Aufmerksamkeit auf alles, was um und in ihnen, in jedem Augenblicke vorgeht, erzogen!" „Bonnets Bemerkung: Aufmerksamkeit ist die Mutter des Genies" scheint Hardenberg zu billigen (III, 31).

Ein solcher innerer mystischer Umgang mit einem höherentwickelten, wesensverwandten idealischen Du muß bildend wirken. — Wie andererseits auch jegliches Außerachtlassen seiner Eingebungen sich bitter rächt, wie aus den, von uns oben dargestellten Lebensschicksalen des Vaters Heinrichs von Ofterdingen hervorgeht. .Wer dem idealischen Du nicht gehorcht, muß auf einen Irrweg kommen und dort ewiger Zwiespältigkeit zum Opfer fallen. —

Den Gedanken des idealischen Du als eines die Bildung fördernd beeinflussenden Faktors, steigert Novalis im „Heinrich von Ofterdingen“ zu einer Hypostasierung dieser Idee in verschiedensten Formen — und dies ganz im Dienst der Entwicklung des Dichters in Heinrich. Es ist so, als ob das idealische Du herausgetreten wäre aus dem zu bildenden Menschen und nun in mancherlei Personen, die seine einzelnen Seiten verkörpern als äußere selbstmächtige Erzieher dem Werdenden entgegentreten. Wenn nun eine dieser Gestalten, die auf dieser Welt als eigengeartet erscheinende Persönlichkeit auftritt, dereinst aber in der vollendeten poetischen Welt mit dem Zögling zusammenfallen wird, diesem sei's auf seiner Erdenwanderung als gleichstrebender Pilgrim oder sei's als Gestalt in Dichtung und Erzählung, begegnet, so kommt dieser Gestalt eine hohe erzieherische Bedeutung zu. Schon das Bekanntheitsgefühl, das auf Grund der inneren Verwandtschaft beim ersten Anblick auftritt, läßt den für erzieherische Beeinflussung notwendigen inneren Kontakt leichter aufkommen. Wird dem Zögling sein eigenes Lebensschicksal in einer ihm scheinbar fremden Lebensgeschichte vor Augen geführt, so gibt ihm das den Anstoß, manches, was er bisher erlebt, in einem neuen Lichte zu sehen, seiner Entwicklung bewußter zu folgen, dem breiten Raum zu geben, was ihn fördern kann. Die

erzieherische Beeinflussung muß dabei um so größer sein, je mehr die andere Gestalt schon auf der Bahn der Entwicklung vorwärts gekommen ist, je weitere Perspektiven für die eigene Zukunft dem Schüler sich bei dieser Begegnung auftun. Was er vielleicht schon früher geahnt, was ihn als dunkles Etwas beunruhigend bedrängt hatte, das kann er hier zu klarer Schau bringen.

Goethes „Wilhelm Meister" hatte Novalis den Anstoß zu dieser Gedankenbildung gegeben. Novalis fand bei seiner so oft wiederholten Lektüre Meisters, daß eigentlich immer dieselben Gestalten wiederkehren würden, nur in äußerlich anderen Personen und in Schattierungen, die eine andere Seite ihres Wesens stärker zum Ausdruck brächten. So bemerkt er unter der Spitzmarke „Wilhelm Meister" (III, 363): „Lothario ist nichts als die männliche Therese mit einem Uebergang zum Meister. Natalie die Verknüpfung und Veredelung von der Tante und Therese. Jarno macht den Uebergang von Theresen zum Abbe..... Meister ist eine Verknüpfung von Oheim und Lothario..... Cipriani ist eine matte Repétition des Oheims..... Serlo ist Jarno, ein Schauspieler" usw. — Dieselbe Darstellungsweise, in der „dasselbe Individuum in Variationen" auftritt, übernimmt nun Novalis, und baut sie in seine Weltanschauung ein. Dilthey schreibt im „Leben Schleiermachers"[1]). „In die Vorstellung des Schicksals des Individuums ist eine Hypothese eingewebt, an welcher auch Lessings nüchterner Geist mit besonderer Vorliebe hing, die Schleiermacher in den Reden als bildlichen Ausdruck für eine der höchsten religiösen Wahrheiten bezeichnet hat: Glaube an bestimmte, sich von neuem im Kreislauf der Zeit und ihres Gesetzes

1) I, S. 436.

von Geburt und Tod entfaltende Individualität, an eine durch die Vergangenheit bestimmte Ordnung in den Beziehungen der Seelen zueinander, an immer neue Formen ihres Daseins: was mit uraltem, doch unzutreffendem Ausdruck als Seelenwanderung bezeichnet wird." Diese bestimmte Ordnung in den Beziehungen der Seelen zueinander läßt einzelne Personen in einem so innigen Verhältnis zum Helden des Romans stehen, wenn schon ihr Zusammensein auf eine oder wenige Stunden beschränkt ist.

Schon in den Träumen treten uns Gestalten entgegen, die dem idealischen Du ihren Ursprung verdanken und uns fördern können. Heinrich wirft im Gespräche mit seinem Vater die Frage auf: „Ist nicht jeder, auch der verworrenste Traum, eine sonderliche Erscheinung, die auch, ohne noch an göttliche Schikkung dabei zu denken, ein bedeutsamer Riß in den geheimnisvollen Vorhang ist, der mit tausend Falten in unser Inneres hereinfällt?" (IV, 58) Es erscheint ihm der Traum, den er heute Nacht träumte, kein unwirksamer Zufall in seinem Leben; denn er fühle es, daß er in seine Seele wie ein weites Rad hineingreife und sie in mächtigem Schwunge forttreibe. Auch sein Vater hatte einst einen Traum von ähnlicher Gewalt der Wirkung gehabt, der ihm Perspektiven in eine ihm verheißene Zukunft und sein tatsächlich späteres Leben eröffnet hatte. Wird uns denn nicht auch aus längst vergangenen Zeiten, in den weisesten Büchern von unzähligen Traumgeschichten von glaubhaften Menschen erzählt, die eine wundersame Bedeutung in deren Leben hatten? „Die Träume haben sehr viel zur Kultur und Bildung der Menschheit beigetragen, daher mit Recht das ehemalige große Ansehen der Träume" (III, 83). „Der Traum ist oft bedeutend und prophetisch, weil er eine Naturseelenwirkung ist und also auf Assozia-

tionsordnung beruht. Er ist, wie Poesie bedeutend, — aber auch darum unregelmäßig bedeutend, — durchaus frei" (III, 93). Damit mildert der Romantiker sein den Traum überschätzendes Urteil freilich wesentlich ab.

Weit deutlicher als in Träumen und den den Träumen zugehörigen Gestalten tritt dem Helden des Romans sein vorgezeichnetes höheres Schicksal entgegen in einer Erzählung der Kaufleute. Von einem Sänger berichten diese, dessen Geschick sich erfüllt im Zuge der großen Weltvollendung. Es ist die Lebensgeschichte nicht eines individuell gearteten Menschen schlechthin, es ist vielmehr die ganz typische des Sängers. Auch Heinrich von Ofterdingen soll ja in seinem Leben nicht ein individuelles Dasein wie andere Menschen führen, sondern den Dichter ausleben, so wie er in allen Zeiten erscheinen wird, so wie er in seinem typischen Schicksal das Schicksal der Welt verkörpert. So tritt hier dem Werdenden die Zukunft entgegen, sein Inneres verklärend, immer neue Riegel in ihm wegschiebend und neue Fenster ihm öffnend (IV, 149).

Das geheimnisvolle Buch, das Heinrich von Ofterdingen in der Höhle des Grafen von Hohenzollern in die Hand fällt, enthält nach den Worten des Grafen „den Roman von den wunderbaren Schicksalen eines Dichters, worin die Dichtkunst in ihren mannigfaltigen Verhältnissen dargestellt und gepriesen wird" (IV, 145). Es hatte keinen Titel, doch enthielt es Bilder, in die sich Heinrich, da er die Sprache des Werkes nicht beherrschte, nun vertiefte. „Sie dünkten ihm ganz wunderbar bekannt, und wie er recht zusah, entdeckte er seine eigene Gestalt ziemlich kenntlich unter den Figuren. Er erschrak und glaubte zu träumen, aber beim wiederholten Ansehen, konnte er nicht mehr an der vollkommenen Aehnlichkeit

zweifeln. Er traute kaum seinen Sinnen, als er bald auf einem Bilde die Höhle, den Einsiedler und den Alten neben sich entdeckte. Allmählich fand er auf den anderen Bildern" alle die Menschen, mit denen er bisher in seinem Leben zusammengekommen war, wenn auch in Kleidern, die aus einer andern Welt zu stammen schienen. „Eine große Menge Figuren wußte er nicht zu nennen, doch deuchten sie ihm bekannt. Er sah sein Ebenbild in verschiedenen Lagen. Gegen das Ende kam er sich größer und edler vor. Die Gitarre ruhte in seinen Armen, und die Landgräfin reichte ihm einen Kranz. Er sah sich am kaiserlichen Hofe, zu Schiffe, ... in einem Kampfe ..... in freundlichen Gesprächen ..... Ein Mann von von ernstem Ansehen kam häufig in seiner Gesellschaft vor. Er fühlte tiefe Ehrfurcht vor dieser hohen Gestalt, und war froh, sich Arm in Arm mit ihm zu sehen. Die letzten Bilder waren dunkel und unverständlich; doch überraschten in einige Gestalten seines Traums mit dem innigsten Entzücken; der Schluß des Buches schien zu fehlen" (IV, 144f.). Heinrich ist wundersam berührt, von dieser Entdeckung und manche Gedanken bestürmen ihn. Sollten all die Menschen, die auf den Bildern an seiner Seite stehen, von Einfluß auf seine eigene Lebensgestaltung sein? Sollte sein Leben sich so erfüllen, wie es hier angedeutet war? Der Zweck des Buches, seine bildende Absicht ist erreicht: Heinrich ist zu neuem Nachdenken angeregt, manches ihm klarer und lebendiger vor die Seele getreten.

Am bedeutungsvollsten muß der Umgang Heinrichs mit denjenigen Personen des Romans sein, die als Vertreter besonders gearteter Weltanschauungen gewissermaßen Objektivationen bestimmter Seiten des Menschentums, das sich eben in seiner ganzen Fülle in Heinrich entfalten soll, darstellen, die darum

auch in den werdenden Idealmenschen verwandte Saiten anzuschlagen vermögen und so zu erziehenden Faktoren in der höchsten Potenz werden müssen. Es sind die Gestalten des Bergmanns als des genialen Freundes und Kenners der Natur, des Einsiedlers, der ganz der Welt der Geschichte lebt, es ist die erhabene Erscheinung des Dichterfürsten Klingsohr, der die poetische Ader des Lehrlings zum Quellen zu bringen weiß.

Wie stark die Wirkung dieser Männer auf Heinrichs inneres Leben, auf seine Entwicklung ist, mögen ein paar Worte des Romans erhellen. Heinrich ist soeben in Gesellschaft des Bergmanns und der Kaufleute auf dem Wege zu den Höhlen. Er findet Gelegenheit sich etwas von den andern abzusondern und Zeit eigenen Gedanken nachzugehen. „Es war ihm, als ruhte die Welt aufgeschlossen in ihm. . . . . Die Worte des Alten hatten eine versteckte Tapetentür in ihm geöffnet. Er sah sein kleines Wohnzimmer dicht an einen erhabenen Münster gebaut, aus dessen steinernem Boden die ernste Vorwelt emporstieg, während von der Kuppel die klare, fröhliche Zukunft in goldenen Engelskindern ihr singend entgegenschwebte. Gewaltige Klänge bebten in dem silberen Gesange, und zu den weiten Toren traten alle Kreaturen herein, von denen jede, ihre innere Natur in einer einfachen Bitte und in einer eigentümlichen Mundart vernehmlich aussprach. Wie wunderte er sich, daß ihm diese klare, seinem Dasein schon unentbehrliche Ansicht so lange fremd geblieben war. Nun übersah er auf einmal alle seine Verhältnisse mit der weiten Welt um ihn her, fühlte, was er durch sie geworden war und was sie ihm werden würde, und begriff alle die seltsamen Vorstellungen und Anregungen, die er schon oft in ihrem Anschauen gespürt hatte. . . . . Tausend Erinnerungen

seines Lebens knüpften sich von selbst an den zauberischen Faden“ (IV, 128/9).

Aehnlich ergeht es Heinrich, als er dann in der Höhle dem Gespräche des Bergmanns mit dem Einsiedler zuhört: „Heinrich fühlte neue Entwicklungen seines ahndungsvollen Innern. Manche Worte, manche Gedanken fielen wie belebender Fruchtstaub in seinen Schoß, und rückten ihn schnell aus dem engen Kreise seiner Jugend auf die Höhe der Welt. Wie lange lagen die eben vergangenen Stunden hinter ihm, und er glaubte nie anders gedacht und empfunden zu haben“ (IV, 143).

Klingsohr vollends scheint dazu berufen Heinrich ein herrliches Leben aufzuschließen. „Unter Eurer Leitung,“ bekennt Heinrich, „werde ich erst merken, welches edle Ziel vor mir steht, und wie ich es nur durch Euern Rat zu erreichen hoffen darf“ (IV, 169).

Die große anregende Wirkung dieser Männer beruht demnach darauf, daß sie als charakteristische Objektivationen einzelner Seiten des Menschenwesens, gerade auf diesen Gebieten liegenden Möglichkeiten im Lehrling zum bewußten Dasein zu verhelfen vermögen.

Allein es steigen mancherlei Bedenken bei einer nachdenklichen Betrachtung dieser Partien des Romans auf. Kommt eigentlich all diesen erziehenden Potenzen eine Wirklichkeit für diese Welt zu? Sind sie nicht viel zu sehr schemenhafte Gestalten, viel zu sehr Fiktionen, als daß sie einen tatsächlichen Einfluß auf ein Wesen dieser Welt auszuüben vermöchten? Bleibt nicht die ganze Welt, von der hier ständig die Rede und nur die Rede ist, zu sehr in einer traumhaften Ferne ohne selbst unmittelbar hereinzuspielen in das Leben dessen, der gebildet werden soll? Zieht nicht die ganze Welt eigentlich nur kaleidoskopartig am Auge Heinrichs vorüber und

sollte einer solchen reinen unbeeinflußten Schau so starke erzieherische Wirkung zuzusprechen sein?

Hardenberg mögen diese Bedenken auch mehrfach aufgestiegen sein. Zu Anfang des sechsten Kapitels erörtert er das Problem. Er unterscheidet dabei zweierlei Klassen von Menschen. Die Helden, die zum Handeln, zur Tat bereit sein, die ihr Gemüt, ihre Sinnesart abhärten, jederzeit in der Lage sein müssen, die Verhältnisse und Begebenheiten zu meistern, müssen eine ganz andere Erziehung genießen als ein Dichter, der weltabgekehrt in seinem Gemüt Genüge findet. „Menschen, die zum Handeln, zur Geschäftigkeit geboren sind," heißt es dort, „können nicht früh genug alles betrachten und beleben. Sie müssen überall selbst Hand anlegen und viele Verhältnisse durchlaufen, ihr Gemüt gegen die Eindrücke einer neuen Lage, gegen die Zerstreuungen vieler und mannigfaltiger Gegenstände gewissermaßen abhärten und sich gewöhnen, selbst im Drange großer Begebenheiten den Faden ihres Zwecks festzuhalten, und ihn gewandt hindurchzuführen. Sie dürfen nicht den Einladungen einer stillen Betrachtung nachgeben. Ihre Seele darf keine in sich gekehrte Zuschauerin, sie muß unablässig nach außen gerichtet und eine emsige, schnell entscheidende Dienerin des Verstandes sein. Sie sind Helden und um sie her drängen sich die Begebenheiten, die geleitet und gelöst sein wollen. Alle Zufälle werden zu Geschichten unter ihrem Einfluß, und ihr Leben ist eine ununterbrochene Kette merkwürdiger und glänzender, verwickelter und seltsamer Ereignisse" (IV, 147).

Anders ist es mit jenen ruhigen, unbekannten Menschen, deren Welt ihr Gemüt, deren Tätigkeit die Betrachtung, deren Leben ein leises Bilden ihrer inneren Kräfte ist. Keine Unruhe treibt sie nach außen. Ein stiller Besitz genügt ihnen und das unermeßliche

Schauspiel außer ihnen reißt sie nicht, selbst darin aufzutreten, sondern kommt ihnen bedeutend und wunderbar genug vor, um seiner Betrachtung ihre Muße zu widmen. Verlangen nach dem Geiste desselben hält sie in der Ferne, und er ist es, der sie zu der geheimnisvollen Rolle des Gemüts in dieser menschlichen Welt bestimmte, während jene die äußeren Gliedmassen und Sinne, und die ausgehenden Kräfte derselben vorstellen" (IV, 147/8).

Was aber wirkt bei ihnen bildend? „Große und vielfache Begebenheiten würden sie stören. Ein einfaches Leben ist ihr Los, und nur aus Erzählungen und Schriften müssen sie mit dem reichen Inhalt, und den zahllosen Erscheinungen der Welt bekannt werden. Nur selten darf im Verlauf ihres Lebens ein Vorfall sie auf einige Zeit in seine raschen Wirbel mit hereinziehen, um durch einige Erfahrungen sie von der Lage und dem Charakter der handelnden Menschen genauer zu unterrichten. Dagegen wird ihr empfindlicher Sinn schon genug von nahen unbedeutenden Erscheinungen beschäftigt, die ihm jene große Welt verjüngt darstellen, und sie werden keinen Schritt tun, ohne die überraschensten Entdeckungen in sich selbst über das Wesen und die Bedeutung derselben zu machen. Es sind die Dichter, ... die schon hier im Besitz der himmlischen Ruhe sind, und von keinen törichten Begierden umhergetrieben, nur den Duft der irdischen Früchte einatmen, ohne sie zu verzehren und dann unwiderruflich an die Unterwelt gekettet zu sein" (IV, 148/9).

Diese Zeilen lassen Novalis' Schilderung der Entwicklung Heinrichs von Ofterdingen einigermaßen begreiflich erscheinen. Der Dichter wollte nicht in seinem Heinrich einen weltzugekehrten, lebens- und schaffensfrohen Menschen darstellen, sondern den mystisch in sein inneres Ich versunkenen Dichter,

der nur selten der Anregung durch die Außenwelt bedarf.

Allein ohne alle Anregung durch die Außenwelt kann auch der bestveranlagte Mensch sich nicht entwickeln. Das erkennt Novalis an, wenn er dem Einsiedler die Worte in den Mund legt: „Es war eine Zeit in meiner Jugend, wo eine heiße Schwärmerei mich veranlaßte, Einsiedler zu werden. Dunkle Ahndungen beschäftigten meine jugendliche Phantasie. Ich hoffte volle Nahrung meines Herzens in der Einsamkeit zu finden. Unerschöpflich dünkte mir die Quelle meines innern Lebens. Aber ich merkte bald, daß man eine Fülle von Erfahrungen dahin mitbringen muß, daß ein jugendliches Herz nicht allein sein kann, ja daß der Mensch erst durch vielfachen Umgang mit seinem Geschlechte eine gewisse Selbständigkeit erlangt“ (IV, 133). Dieses Geständnis des Einsiedlers tut der oben aufgestellten These vom Werden des Dichters in der Einsamkeit doch einigen Abbruch.

Und vollends die geplante Fortsetzung des Romans hätte in dieser Richtung noch mehr geleistet. Heinrich sollte nun viel näher an das Leben herangeführt werden, die Welt in allen ihren schönen, erhabenen und erfreulichen, aber auch in ihren häßlichen und schauerlichen Seiten kennenlernen, aber nicht wie früher aus den Erzählungen anderer, sondern aus tätigem Miterleben. Wohl würden nach den Anfzeichnungen des Dichters auch dort Gespräche wieder eine große Rolle gespielt haben, allein Heinrich zieht doch aus eigenem Entschlusse aus und sucht die Welt und das Leben. In ein entlegenes Kloster kommt er, dessen Mönche als eine Art Geisterkolonie erscheinen. Hier gewinnt der werdende Dichter neue Gesichtspunkte für das Kennenlernen der mannigfaltigen und bedeutenden Formen des Lebens. Als Feldherr an der Spitze eines Heeres

soll er den Krieg erleben, als Pilger wird er nach Loretto wallfahrten, um dort die Heiligkeit des Christentums zu erfahren, in Griechenland wird ihm die Lebensfreude der hellenischen Kunst aufgehen. Hat er so das Altertum und die Heldenzeit verstehen gelernt, so kommt er nun ins Morgenland und schaut das Blütendasein der orientalischen Beschaulichkeit und die mystische Weisheit des Morgenlands. „Mit Erfahrungen gesättigt kehrt Heinrich nach Deutschland zurück ..... Heinrich begibt sich an den Hof Friedrichs, er lernt den Kaiser persönlich kennen ..... Hier erscheint die größte Pracht und die wahre große Welt. Deutscher Charakter und deutsche Geschichte werden deutlich gemacht ....." berichtet Tieck (IV, 245ff.) über die beabsichtigte Fortführung des Romans und schließt: „Nachdem nun Heinrich auf eine neue und größere Weise als im ersten Teile, in der „Erwartung", wiederum die Natur, Leben und Tod, Krieg, Morgenland, Geschichte und Poesie erlebt und erfahren hat, kehrt er wie in eine alte Heimat in sein Gemüt zurück." Er findet den geheimnisvollen Weg nach innen wieder.

Nun läßt es sich leider nicht feststellen, wie weit die Treue von Tiecks Gedächtnis in der Ueberlieferung dieses Plans einer Fortsetzung in Novalis' Sinne reicht. Allein wir haben keinen Grund zu Bedenken, um so weniger als eine solche Weiterführung des Bildungsgangs eine Note in den Roman gebracht hätte, die den zeitgenössischen Romanen, die im Gefolge „Wilhelm Meisters" im Schoße der Romantik entstanden, durchaus fremd ist. Die Worte Tiecks: „Auf eine neue und größere Weise" mögen in diesem Sinne gemeint sein. Es ist dies die tätige Teilnahme am Leben, das eigene Bemühen um die zu erringende Bildung. J. O. E. Donner weist in seiner Arbeit „Der Einfluß Wilhelm Meisters auf den

Roman der Romantiker“ darauf hin, daß alle in diesen Romanen auftretenden Helden im Grunde garnichts tun, sondern lediglich die Welt mit sich herumspielen lassen, wie es ihr eben gefällt, daß sie nur den Augenblick abzuwarten bräuchten, wo ihnen der Leckerbissen in den Mund fliege, daß ernste Konflikte nie auftreten und wo doch einmal einer droht, wird er rasch beigelegt werden. (S. 21 ff.) Das Wort Goethes über seinen eigenen Roman: „Daß das Ganze im Grunde nichts anderes sagen zu wollen scheine, als daß der Mensch trotz aller Dummheiten und Verwirrungen, von einer höhern Hand geleitet, doch zum Ziele gelange“ — sei erst in den Romanen der Romantiker wahr geworden. Es liegt darin viel Wahres. Gerade in Tiecks „Franz Sternbalds Wanderungen“ kommt dieses Nichtstun des romantischen Helden zum Ausdruck: jede Aufgabe, die irgendwie der Arbeit bedarf, kommt wie ein Spiel zustande. Den Einfluß des Sternbald auf den Ofterdingen darf man nicht gering anschlagen. Wenn im ersten Teile des Romans Heinrich von Ofterdingen viel weniger als Wilhelm Meister sich mit ersichtlichem Ernst um seine Aufgabe bemüht, wenn selbst der schließlich gefaßte Entschluß unter Klingsohrs Leitung das Studium ernsthaft aufzunehmen, nie in Tätigkeit umgesetzt wird, so ist das auf das Konto des Einflusses des Sternbald zu setzen. Die nun aber von der Darstellung Tiecks offensichtlich abweichen sollende Fortsetzung entsprach gewiß mehr der Wesensart Hardenbergs, der so gerne gerade in den Monaten der Entstehung des Ofterdingen am tätigen Leben teilgenommen, der zeit seines Lebens nie einem resignierten Sichhingeben restlos gehuldigt hat.

Es will mir scheinen, als wollte Novalis in der beabsichtigten Fortsetzung Heinrich auf alle die Wege führen, die er oben als zur Bildung des „Helden“

nötig angegeben hatte. Schwebte vielleicht Novalis eine Synthese beider Gestaltungen vor? Glaubte er vielleicht, daß erst in einer solchen das wahre Menschentum sich recht vollende, daß der Dichter ebenso wie in seiner innern Welt, in seinem Gemüt, auch in der äußern Welt zuhause sein, daß er beide gleichstark beherrschen müsse. Dem Dichter im Sinne des ersten Teils hat Novalis die Rolle des Gemüts in dieser menschlichen Welt zugesprochen, während die Helden die äußeren Gliedmassen und Sinne und die ausgehenden Kräfte derselben vorstellten (IV, 148). Sollte nun nicht ebenso wie der Mensch, der als Lebewesen nur dann existieren kann, wenn er beides in sich vereinigt auch das wahre Menschentum in einer höhern Synthese beider Gestaltungen bestehen? Auf diesem Höhepunkt der Entwicklung ist dann die Rückkehr ins Gemüt möglich.

Die Erkenntnis soll hier im Leben Heinrichs dargestellt werden, zu der sich der Graf von Hohenzollern hindurchgerungen hatte, daß der Mensch erst durch vielfachen Umgang mit seinem Geschlechte eine gewisse Selbständigkeit, eine Fülle von Erfahrungen sich erwerbe, die ihm dann ein Ausreifen in der Einsamkeit ermöglichten (IV, 133).

Man sieht: Novalis steht auf dem Standpunkte: die mystische Versenkung ins eigene Ich, der innere Umgang mit dem idealischen Du, selbst wenn es sich zur äußerlich fremden Persönlichkeit gesteigert hat, genügt nicht zur Entfaltung der Menschlichkeit im Zögling. Vielfacher Umgang mit seinesgleichen, Beziehungen zu fremden wechselnden Individualitäten sind nötig. Es ist der Umgang in kleineren oder größeren Kreisen, der bildend wirkt. Novalis hat das klar ausgesprochen und das hier nicht wie oben lediglich in theoretischer Konstruktion, sondern mehr aus der Bildungspraxis seines Romans heraus zu-

gegeben, daß der Mensch eben des Menschen bedürfe um überhaupt Mensch zu werden.

In jeglichem Kreise von Menschen wirken vollkommenere Menschen als Vorbilder und damit als Vorbilder und damit als Erzieher. Die Wirkung des Vorbilds beruht darauf, daß es die an sich abstrakten Gehalte des Geistigen in lebensvolle Form übersetzt hat und nun diese Gehalte in der neuen flüssigen Form leichter der Uebertragung fähig sind. „Es ist gewiß, daß eine Meinung sehr viel gewinnt, so bald ich weiß, daß irgend jemand davon überzeugt ist, sie wahrhaft annimmt. Freilich muß es auf eine Art sein, die nicht gleich in die Augen fällt“ (II, 197). Damit ist jede Absichtlichkeit ausgeschlossen; und das mit Recht; denn es ist nichts bedenklicher, als eine offenkundige Absicht, ein allzu bewußtes, auf Wirkung berechnetes, aufdringliches Benehmen in erzieherischen Dingen. Erst, wenn der Zögling ahnt, daß die Worte und Handlungen des Erziehers in seiner Wesensart, in seiner innersten Ueberzeugung begründet sind, erst dann fühlt er sich angezogen. „Die Autorität hat Gewicht; denn sie macht eine Meinung mystisch, reizend“ (II, 197).

Welche Bedeutung das recht gewählte Vorbild für unser Leben haben kann, hat Novalis in einem Fragmente ausgedrückt: „Man kann auch ohne Philosophie seine Bestimmung erfüllen, wenn man demgemäß lebt, was die Weisesten und Besten lehrten und taten und Erfahrung und gesunden Menschenverstand zu seinen Führern macht. Mit beiden und Fleiß wird man sich in die Geschäfte des Lebens finden können und nicht ohne Ressourzen sein“ (II, 111).

In der als Beitrag zu den „Jahrbüchern der Preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelm III.“ 1798 erschienenen Sammlung von Aphorismen, die den Titel trägt: „Glauben und Liebe oder

der König und die Königin", werden Friedrich Wilhelm III. und seine junge Gemahlin Luise verherrlicht, sie als absolutes Vorbild hingestelt und nun die Wirkungsmöglichkeiten dieser Vorbilder in allen Farben geschildert. Von dem allgemeinen Menschlichen, das sich in dem Bilde des Königspaares darstellt, ist Novalis aufs tiefste ergriffen. Er sieht einen Menschentyp, einen neuen Lebensstil verkörpert, den Lebensstil der Zukunft. In der Gemeinschaft des Königspaares glaubt er Ehe und Familie in ihrer idealen Form verwirklicht. Das Vorbild dieser hehren Menschen, wie ihres idealen Familienlebens muß zu einer Wiedergeburt Preußens und seiner Bewohner führen. Ein Land, das Herz und Geist befriedigt, — eine echt deutsche Erfindung, das sollte Preußen werden.

Mächtig müßten das Vorbild des Königs und der Königin wirken. In dem Glauben an einen höher geborenen Menschen, in der freiwilligen Annahme eines Idealmenschen erblickt Novalis die Grundlage der Monarchie. Dieser zum irdischen Fatum erhobene Mensch ist der König. Er dient in seiner vorbildlichen Wirkung als Erziehungsmittel dazu alle Menschen thronfähig zu machen. Dieselbe Stellung, die die Sonne im Planetensystem einnimmt, kommt dem Könige im Staate zu. Er wird um sich eine „Lichtatmosphäre" erzeugen. „Die Aeußerungen der Staatsbürger in der Nähe des Königs werden daher glänzend und so poetisch als möglich, oder Ausdruck der höchsten Belebung sein. Da nun in der höchsten Belebung der Geist zugleich am wirksamsten ist, die Wirkungen des Geistes Reflexionen sind, die Reflexion aber ihrem Wesen nach, bildend ist, und mit der höchsten Belebung also die schöne, oder vollkommene Reflexion verknüpft ist, so wird auch der Ausdruck des Staatsbürgers in der Nähe des Königs

Ausdruck der höchsten, zurückgehaltenen Prachtfülle, Ausdruck der lebhaftesten Regungen, beherrscht durch die achtungsvollste Besonnenheit, ein unter Regeln zu bringendes Betragen sein“ (II, 150.

Die erziehende Wirkung eines vorbildlichen Lebenswandels der Königin ist nicht geringer. „Ihr Beispiel wird übrigens unendlich viel wirken. Die glücklichen Ehen werden immer häufiger und die Häuslichkeit mehr als Mode werden“ (II, 154). — Wie läßt sich nun der Einfluß der Königin in die Massen tragen? „Jede gebildete Frau und jede sorgfältige Mutter sollte das Bild der Königin in ihrem oder ihrer Töchter Wohnzimmer haben. Welche schöne, kräftige Erinnerung an das Urbild, das jede zu erreichen sich vorgesetzt hätte. Aehnlichkeit mit der Königin würde der Charakterzug der neupreußischen Frauen, ihr Nationalzug. Mit jeder Trauung ließe sich leicht eine bedeutungsvolle Huldigungszeremonie der Königin einführen“ (II, 156). Noch ein Weg ließe sich gehen und den wünscht sich Novalis vor allem: „Eine geistvolle Darstellung der Kinder- und Jugendjahre der Königin“ zu verfassen und ins Volk zu tragen; denn das wären gewiß im eigentlichen Sinne weibliche Lehrjahre.

Von der Wirkung solcher Vorbilder ist Novalis ohne weiteres überzeugt. „Es würde ein sehr gefährliches Symptom des neupreußischen Staates sein, wenn man zu stumpf für die wohltätigen Einflüsse des Königs und der Königin wäre, wenn es in der Tat an Sinn für dieses klassische Menschenpaar gebräche. Das muß sich in kurzem offenbaren. Wirken diese Genien nichts, so ist die vollkommene Auflösung der modernen Welt gewiß“ (II, 155).

3. Die bildenden Gemeinschaften.

In welchen Kreisen vollzieht sich nun die Bildung des Menschen? Die natürlichste Gemeinschaft zweier Menschen sieht Novalis in der Ehe. Das Ich und das Du, die im innern Umgang im Individuum in Gemeinschaft getreten waren, setzen sich nun in eigener freier Wahl als selbständige Personen in gegenseitige Beziehungen. Der Androgyne ist in seine selbständigen Hälften auseinander getreten. — Wie die Idee des innern Umgangs aus mystischen Gedankengängen entsprungen war, und der innere Umgang selbst mystischer Art sein sollte, so erscheint auch die Ehe als das „höchste Geheimnis". Das Band, das die beiden Menschen umschlingt, ist ebenfalls ein mystisches: die Liebe. Dabei bezeichnet die Ehe eine „neue höhere Epoke der Liebe: die gesellige, die lebendige Liebe" (II, 177). Wie Holzkohle und Diamant ein Stoff und doch so verschieden sind, so sind es auch Mann und Weib. „Wir sind Tonerde und die Frauen sind Weltaugen und Saphire, die ebenfalls aus Tonerde bestehen" (III, 67). Die Ehe erscheint als das einheitliche, vollständige Individuum; die Menschen sind bloße Variationen dieses Individuums (II, 237); Ziel jeder Ehe ist die Bildung eines gemeinsamen harmonischen Wesens (III, 102).

Damit wird der Ehe eine erziehende Funktion zugeschrieben. Die Wirkung der Ehe nach dieser Richtung ist einerseits ermöglicht durch ihr Prinzip, andererseits abhängig von der Höhe der Ausbildung des Menschentums in den einzelnen Partnern. Unter diesem letzteren Gesichtspunkt betrachtet Novalis die damals neu auftauchende Mädchenerziehung. Man hat bisher den Mann als den gebildeten, die Frau als den ungebildeten Stand bezeichnet; ja, Rousseau hat diesen ungebildeten Stand in seiner Lehre vom

Naturmenschen zum Ideal erhoben, schließlich hat diese Einschätzung der Frau dazu geführt, sie zur Sklavin zu machen (II, 271). Novalis bewährt sich nun als echter Frühromantiker, wenn er gegen dieses Vorurteil kämpft. Er wirft die Frage auf: „Sollte nicht für die Superiorität der Frauen der Umstand sprechen, daß die Extreme ihrer Bildung viel frappanter sind, als die unsrigen? Der verworfenste Kerl ist vom trefflichsten Mann nicht so verschieden, als das elende Weibstück von einer edlen Frau..... Haben sie nicht Aehnlichkeit mit dem Unendlichen, daß sie sich nicht quadrieren, sondern nur durch Annäherung finden lassen? und mit dem Höchsten, daß sie uns absolut nah sind? Und doch immer gesucht, daß sie absolut verständlich sind und doch nicht verstanden, daß sie absolut unentbehrlich und doch meistens entbehrt werden. Und mit dem höhern Wesen, daß sie so kindlich, so gewöhnlich, so müssig und so spielend erscheinen? — Auch ihre größere Hilflosigkeit erhebt sie über uns, sowie ihre größere Selbstbehülflichkeit, ihr größeres Sklaven- und ihr größeres Despotentalent; und so sind sie durchaus über uns und unter uns, und dabei doch zusammenhängender und unteilbarer als wir..... Sie sind ein liebliches Geheimnis nur verhüllt, nicht verschlossen“ (II, 276f.). — Erscheinen so die Frauen unendlich bildsam, in viel höherem Maße als der Mann, so glaubt Novalis, wie schon angedeutet, ihre Bildung auch nötig im Hinblick auf ihre spätere Bestimmung zur Ehe. „Die eingezogene Erziehung der Mädchen ist für häusliches Leben und Glück darum so vorteilhaft, weil der Mann, mit dem sie nachher in die nächste Verbindung treten, einen desto tieferen und einzigen Eindruck auf sie macht, welches zur Ehe unentbehrlich ist. Der erste Eindruck ist der mächtigste und treuste, der immer wiederkommt, wenn er

auch eine zeitlang verwischt scheinen kann“ (III, 55). So setzt die Ehe einerseits zu ihrem glückhaften Verlauf Bildung ihrer einzelnen Glieder voraus, und ist andererseits selbst für die beiden Ehegatten eine Bildungsstätte von hohem Werte.

Daß Novalis der Freundschaft und Geselligkeit eine ähnlich hohe Bedeutung für die Bildung des einzelnen beimißt, kann uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, in welch hohem Maße die Frühromantiker Künstler der Freundschaft und Geselligkeit waren. „Ein Freund erzieht den andern für sich“ (II, 200). „Jede Menschengestalt belebt einen individuellen Keim im Betrachtenden. Dadurch wird diese Anschauung unendlich, sie ist mit dem Gefühl einer unerschöpflichen Kraft und darum so absolut belebend“ (II, 138). Je selbständiger der einzelne der Gesellschaft gegenübertritt, desto höher wird die gegenseitige Wirkung sein: „Nur der keiner Gesellschaft bedarf, ist bon Compagnon. Nur dieser wird, von der Gesellschaft unabhängig, sie haben und mannigfach reizen und nach willkürlichem Plan reizen können. Die andern werden von ihm gehabt und haben ihn nicht. Die Gesellschaft muß mich nicht reizen, wenn ich sie reizen soll. Sie muß Appetit zu mir haben und ich muß mich nach ihrer Konstitution stimmen können, welche Gabe man Takt im allgemeinen nennen könnte. Ich muß nur den positiven Willen haben, mich hinzugeben, mich genießen zu lassen, mich mitzuteilen“ (III, 56).

Unter den größeren Kreisen, die für die Bildung wichtig werden können, nennt Novalis Familie, Staat und Volkstum. Die Vorliebe für Familienleben, der Sinn für Familienglück, die Novalis mehrfach äußert, sind nicht zuletzt in Novalis' Herkunft und Erziehung begründet. Die Tradition des alten Geschlechts, dem er entsprossen war, beherrschte das Leben im Har-

denbergschen Hause und gab dem jungen Romantiker mehr Halt fürs Leben mit, als ihn sich die übrigen Angehörigen der Romantischen Schule je erworben. Zudem pflegt bei Mitgliedern einer zahlreichen Familie der Familiensinn lebhafter ausgeprägt zu sein, als bei einzigen Kindern. Daraus erklärt sich Novalis' Sehnsucht nach eigenem Familienglücke. Noch während der Zeit, da in ihm die jugendlichen Stürme der Revolution brausten, schrieb er an seine Mutter unterm 28. Juni 1793 von Wittenberg aus: „Wie innig kann ich Dir zu Deinem Hochzeitstage Glück wünschen. So ein Glück ist das Ziel meiner fernsten, aber liebsten Wünsche. Dieser Sinn für das Familienglück, der in mir so kräftig und lebendig ist, wird auf das Schicksal meines Lebens gewiß einen wohltätigen Einfluß haben und am ersten die wilden Auswüchse meiner Phantasie beschneiden, die mich beständig innerlich unstet und flüchtig machen. Diesen Sinn recht rein auszubilden, um vorzuarbeiten, soviel ich kann, im dunkeln Gewebe meines Schicksals, soll mein Hauptzweck sein ..... Ich bringe nichts dazu mit, als ein leidenschaftliches Gefühl für stille, häusliche Glückseligkeit.“[1]) Das Leben in einem Familienverbande ist Novalis eine Durchgangsstation im Gange der Bildung. Er erkennt nun selbst, was er dem Elternhause verdankte. Der ruhige, stets bestimmte Ernst, die tiefe Frömmigkeit — wie sie in seinen geistlichen Liedern so herzlichen Ausdruck fand — stammen daher.

Freilich hat ihn der düstere Ernst seines Vaterhauses manchmal abgestoßen. In solchen Stimmungen kam ihm dann das Haus Grüningen als die Stätte idealen Familienlebens vor. „Dies heitere Wesen stach gegen den freudlosen Ernst im Har-

1) Nachlese, S. 44.

denbergschen Hause glänzend ab. Ebenso kontrastierte das unschuldige Wesen der Kühn'schen Schwestern sehr anmutig mit den raffinierten geselligen Kreisen in Leipzig, Weißenfels und Wittenberg, die Hardenberg bisher besucht hatte," schreibt die Verfasserin der Nachlese.[1]) Hardenberg selbst berichtet: „Ein seltsamer, schöner Zufall hat mich in den Kreis einer Familie geführt, wo ich gefunden habe, was ich fast nicht zu hoffen wagte. Was die Geburt mir versagte, hat das Glück mir gegeben."[2])

Novalis mag wohl an all die schönen Stunden denken, die er im Hause Grüningen verbrachte, wenn er in seinen Fragmente nvon dem Vergnügen spricht, das ein Nachmittag gewährt, im Schoße einer Familie zugebracht, die, ohne ausgezeichnete Menschen in sich zu schließen, ohne eine ausgesucht reizende Umgebung zu haben, doch durch die Nettigkeit und Ordnung ihres Hauswesens, durch die zusammenstimmende Tätigkeit ihrer müssigen Talente und Einsichten und die zweckmäßige Benützung und Aushüllung ihrer Sphäre und Zeit ein gern zurückgerufenes Angedenken hinterläßt (III, 17).

Die Ordnung, die Eingliederung in einen festen Verband, der Ausgleich der Kräfte, das Ineinandergreifen und gegenseitige Ergänzen der Talente und Neigungen sind die hervorstechenden Merkmale echten Familienlebens und in dieser Richtung liegt auch der bildende Einfluß auf seine Glieder. —

Das Familienleben sei die schönste, poetische Gesellschaftsform und es sei gar kein Lob für seine Zeit, daß sie soweit entfernt von der Natur, so sinnlos für das Familienleben (II, 149). „Wären die Menschen schon das, was sie sein sollten und werden

1) S. 67.
2) Nachlese, S. 68.

können — so würden alle Regierungsformen einerlei sein — die Menschheit würde überall einerlei regiert, überall nach den ursprünglichen Gesetzen der Menschheit. Dann aber würde man am ersten die schönste, poetische und natürlichste Form wählen — Familienform — Monarchie — mehrere Herrn — mehrere Familien — ein Herr — eine Familie" (II, 169). So ist der familienhafte Charakter als der der Natur entsprechende auch das Auszeichnende an Hardenbergs Staatsideal. Jegliche Wirksamkeit des Menschen, jegliche Tathandlung hatte Novalis abhängig gemacht von dem Zusammenstimmen der Gegensätze im Innern des Menschen. Der Wille zur Tat mußte ihm konsequenterweise auch der Wille zur Gemeinschaft werden, als dem Zusammenstimmen äußerer Gegensätze. Das Urbild der Gemeinschaft, wie es im Menschen selbst liegt, überträgt nun Novalis auch auf die größeren Gemeinschaften: die Familie, den Staat. Mit dieser dynamisch-organischen Auffassung des Staates befand sich Novalis in bewußtem Gegensatz zur mechanistischen Staatsauffassung der Aufklärung. Einer auf der Annahme einer absolut gleichen und unveränderlichen seelischen Konstitution der Menschen gründenden Staatsauffassung konnte freilich der individualistisch gestimmte Romantiker nicht beistimmen. Eine schematisch konstruierte, starre Staatsform lehnt er ab und sieht als die höchste und beste die bewegliche, poetische der Familiarität an.

Dem neuen Staate gegenüber fordert Novalis eine positive Staatsgesinnung von allen seinen Bürgern. „Der Mensch hat den Staat zum Polster der Trägheit zu machen gesucht, und doch soll der Staat gerade das Gegenteil sein: er ist eine Armatur der gespannten Tätigkeit; sein Zweck ist den Menschen absolut mächtig und nicht absolut schwach, nicht zum trägsten, sondern zum tätigsten Wesen zu machen.

Der Staat überhebt den Menschen keiner Mühe, sondern er vermehrt seine Mühseligkeiten vielmehr ins Unendliche; freilich nicht ohne seine Kräfte ins Unendliche zu vermehren. Der Weg zur Ruhe geht nur durch den Tempel der allumfassenden Tätigkeit" (II, 270). Der Staat ist Novalis also mehr ein Institut, das nur für die Sicherheit seiner Bürger zu sorgen hätte, mehr als eine bloße „Defensionsanstalt", aber auch mehr als ein bloß „rechtliches Institut" (III, 74). Der vollkommene Bürger muß so zum Staate eingestellt sein, daß er ganz in ihm lebt (II, 270). Als Bürger ganz im Staate zu leben ist auf dem Boden der Novalischen Staatsauffassung deshalb möglich, weil diese alle Kultur in engste Beziehung zum Staatsleben bringt: „Alle Kultur entspringt aus den Verhältnissen mit dem Staate" (II, 272). Im Staate des Naturrechts hatte Kultur keinen Platz; hier bei Novalis wird die kulturelle Betätigung das Element des Staatslebens.

Besteht nun die Grundfunktion des gebildeten Staates darin, Kulturträger, ja ausschließlicher Kulturträger zu sein, so gibt es für den einzelnen keinen anderen Weg Teilhaber an den Kulturgütern zu werden, als den, durch den Staat. Der Staat ist diejenige überindividuelle Form des Lebens, die den einzelnen aus seiner Welt der Zufälligkeit und Willkür herauszuheben vermag und in das Reich der freien Geistigkeit, eben der Kultur zu verpflanzen. „Ein Mensch ohne Staat ist ein Wilder" (II, 272). — Der Mensch fühlt von Natur schon das Bedürfnis, sich einem solchen Gebilde einzugliedern: „Das Bedürfnis eines Staates ist das dringendste Bedürfnis eines Menschen. Um Mensch zu werden und zu bleiben, bedarf er des Staates." — So wird der Staat zu einer Bildungsanstalt ersten Ranges. „Erziehungs-

institute, Akademien, und Kunstgesellschaften" müßten die Staaten darum sein.

Der Staat als Kulturträger begnügt sich also nicht damit dem einzelnen Bürger seine Ruhe und Sicherheit zu gewährleisten, sondern verlangt vielmehr von diesem Bürger auf Grund seiner neuen Einstellung „angespannte Tätigkeit"; denn der Staat hat auch Rechte und Pflichten wie der einzelne. Der Staat muß also dem Menschen die Aktivität der Seele zum Bewußtsein bringen, ihn zum tätigsten Wesen machen, er ist das Symbol der unendlichen Wirksamkeit. Freilich tut das der Staat nicht ohne die Kräfte des einzelnen ins Unendliche zu vermehren; im Staate leben und wirken Kräfte, die dem einzelnen in seiner Isoliertheit unzugänglich wären, die erst entbunden werden im Gemeinschaftsleben des Staates. So wird der Staat zum Tempel der allumfassenden Tätigkeit.

Man sieht hier am deutlichsten, wie weit entfernt Novalis von der Anschauungsweise der Aufklärung war. Diese hatte die Freiheit des Individuums, seine ungehemmte Betätigungsmöglichkeit dem Staate gegenüber behauptet. Aufgabe aller Staatstheorie sah sie darin, das Individuum vor einem Uebergreifen des Staates in seine natürlichen Rechte zu schützen. „Jeder Eingriff des staatlichen Lebens in die persönlichen Verhältnisse, jede Verpflichtung wurde als Entheiligung der Ichheit, als unerlaubte Beschränkung der Individualität angesehen, die vom philosophischen Standpunkt grundsätzlich den berechtigten Forderungen modernen Menschentums zuwiderliefen. Soweit die staatlichen Eingriffe in das persönliche Leben als mit der Vernunft in Uebereinstimmung stehend, ja als nützlich anerkannt wurden, erklärte man sie noch als Uebel, wenn auch als notwendiges Uebel,

dem nicht auszuweichen ist,“ [1]) Das Eingreifen des gesamten kulturellen Lebens in die Sphäre des Staates war von jeder naturrechtlichen und rationalistischen Staatsphilosophie bis auf Herder, Möser, Fichte und Humboldt, strengstens abgewiesen worden.[2]) Hier bei Novalis wird das Staatsleben als Entfaltung der Kultur, die Erfüllung des Individuums, wird damit der Staat zu einer Erziehungsanstalt von größter Bedeutung.

Einem solchen Staate gegenüber fordert Novalis, wie oben dargelegt, eine wesentlich neue Staatsgesinnung, eine positive Staatsgesinnung. Die höchste Steigerung findet diese Staatsgesinnung darin, daß der Mensch in dem Sinne im Staate lebt, wie man in seiner Geliebten lebt (II, 272). Damit wird die Liebe oder mindestens eine der Liebe analoge Verhaltungsweise als die Tugend des Staatsbürgers betrachtet und damit wieder der Boden betreten, auf dem Bildung möglich ist.

Von dieser Auffassung des Staates als Erziehungsanstalt im großen, fällt auch ein Licht auf Novalis' Betrachtungen über Familie, Familienleben und Familiensinn zurück. Vom Individuum aus betrachtet Novalis die Welt. DieTrennung der Prinzipien des Lebens im Menschen, ihr Widerstreit und ihre gegenseitig ergänzende Synthese wiederholen sich im großen in der Familie und beider Konstitution liegt auch im Staat und der Welt überhaupt vor. Die Grundform bietet der Mensch; Staat und Welt sind nur ein „Makroanthropos“ (II, 220; II, 270). Ist nun der Staat nur eine Uebertragung der Gemeinschaftsform des Individuums und der Familie, so muß auch der Familie in dieser Reihe die Funktion einer Er-

1) Samuel, a. a. O. S. 137.
2) Samuel; a. a. O. S. 147.

ziehungsanstalt zukommen. Man müßte analog jenem oben zitierten Satze vom Staate in Novalis' Sinne auch von der Familie sagen: „Ein Mensch ohne eine Familie ist ein Wilder" und „um Mensch zu werden und zu bleiben, bedarf er der Familie." Damit würde man Novalis' Gedankengänge nicht verfehlen, seine hohe Einschätzung des Familienlebens, seine ganze geistige Wesensart spricht dafür.

Neben der Erziehung durch den Staat und aus ihr heraus, fordert Novalis eine Erziehung zur Staatsgesinnung, die Veredlung der öffentlichen Gesinnung als „Basis der echten Staatsgesinnung" in Betracht (II, 155). „Der König und die Königin müssen als solche das Prinzip der öffentlichen Gesinnung sein." Und andererseits muß „der Hof eigentlich das große Muster einer Haushaltung sein. Nach ihm bilden sich die großen Haushaltungen des Staates, nach diesen die kleinen und so herunter" (II, 155).

Im Staate, der sich bei Novalis als große Familie darstellt, kommt dem König die Funktion des Familienvaters, der Königin, die der Familienmutter in größere Verhältnisse übertragen, zu. Wie in der Familie Vater und Mutter den Kindern zum mindesten in der Zeit ihrer Jugend das Ideal des Lebens repräsentieren sollen, so sollen im Staate König und Königin während der ganzen Zeit ihrer Regierung dem Volke Vorbild für sein gesamtes Tun sein. — Um die Funktion erfüllen zu können, bedarf der König einer besonderen Bildung. Seine Ausbildung findet jedoch nie ein Ende, soll der König nicht veraltern und dadurch seinen Staat so grämlich machen, als er selbst ist. — „Einen König sollte nichts mehr am Herzen liegen, als so vielseitig, so unterrichtet, orientiert und vorurteilsfrei, kurz so vollständiger Mensch zu sein und zu bleiben, als möglich" (II, 160). Ein vollkommener Mensch schlechthin, soll der König

sein. Es hat aber auch „kein Mensch ..... mehr Mittel in Händen sich auf eine leichte Art diesen höchsten Stil der Menschheit zu eigen zu machen, als ein König“ (II, 161). Welche Mittel können ihm dazu dienen? „Durch Umgang und Fortlernen kann er sich immer jung erhalten .....“ Seine wissenschaftliche Bildung kann der König leicht auf der Höhe der Zeit erhalten. „Er hat schon gelehrte Akademien. Wenn er sich nun von diesen vollständige, genaue und präzise Berichte über den vormaligen und gegenwärtigen Zustand der Literatur überhaupt — terminliche Berichte über die merkwürdigsten Vorfälle in allem, was den Menschen als solchen interessiert — Auszüge aus den vorzüglichsten Büchern, und Bemerkungen über dieselben, Hinweisungen auf diejenigen Produkte der schönen Kunst, die eigne Betrachtung und Genießung verdienten, endlich Vorschläge zur Beförderung wissenschaftlicher Kultur der Untertanen, zur Aufnahme und Unterstützung hoffnungsvoller, bedeutender Unternehmungen, und armer, vielversprechender Gelehrten, und zur Ausfüllung szientifischer Lücken und Entwicklung neuer literarischer Keime, einforderte und allenfalls Korrelationen veranstaltete, so würde dies ihn in Stand setzen, seinen Staat und andern Staaten, seine Nation in der Menschheit und sich selbst im großen zu übersehen, und hier in der Tat sich zu einem königlichen Menschen zu bilden“ (II, 161). Müßte da nicht in ihm der neue höhere Mensch erstehen, müßten da nicht in kurzem in ihm „durch fleißiges Ueberdenken dieses geläuterten und inspissierten Stoffes neue mächtige Kräfte des Geistes hervorbrechen?“ „Wie divinatorisch würde sein Blick, wie geschärft sein Urteil, wie erhaben seine Gesinnung werden!“ (II, 162).

Ein so zum Dienst am Staate erzogener und durch Fortbildung stets auf der Höhe seiner Zeit be-

findlicher König müsse sich vorkommen, wie der „Künstler der „Künstler“ wie der Künstler mit dem Meißel in der Hand dem Stoff die von ihm gewünschte Form zu geben weiß, so müßte der König die einzelnen Schauspieler auf der Bühne des Staatslebens erziehen, stellen und anweisen; denn nur er übersieht das Bild im Ganzen aus dem rechten Standpunkte, nur ihm ist die Idee, die durch vereinigte Kräfte dargestellt und ausgeführt werden soll, vollkommen gegenwärtig. —

Wie aber vermag nun dieser „Direktor der Künstler“ seine Akteure zu ihrem Dienste zu erziehen? Denn daß dem Könige diese Pflicht obliegt, steht außer allem Zweifel. Schon die familienhafte Gestaltung des Staatslebens, weist ihm diese Aufgabe zu; sodann kann niemand anders als er die rechte Gesinnung in den Staatsmännern und Militärs erwecken, er der Repräsentant des Staates, an den alle durch persönliche Bande geknüpft sein sollen. — Zwei Institute empfiehlt da Novalis: eine höchste militärische Schule im Staate und ebenso eine höchste praktisch-politische Akademie — jene zur Bildung fähiger Generale, diese zur Bildung tüchtiger Präsidenten und Minister. Beide müßten unter unmittelbarer persönlicher Leitung des Königs selbst stehen. Militärische Gesellschafter und Adjutanten hätte der König schon — allein ihre Zahl sei bei weitem zu gering. Je mehr von dem später in führender Stellung befindlichen Offiziere in persönliche Berührung mit dem Könige kämen, desto besser sei es für die Armee, für den Staat. — Neben dieses militärische Ausbildungswesen müßte die praktisch-politische Akademie treten. Auch sie dürfte nur, soll sie in ihren Studierenden die rechte Staatsgesinnung erwecken, unter der unmittelbaren persönlichen Leitung des Königs stehen. Denn „bei ihm laufen alle Fäden

der Regierung zusammen. Nur von dort aus läßt sich das ganze Triebwerk des Staates überblicken. Dort allein lernt man im Großen den Staat und sein Detail ansehen. Zu Direktorialposten kann man nirgends so bilden, als im Kabinett, wo die Staatsweisheit des ganzen Landes sich konzentriert, wo man jede Sache durchaus bearbeitet erhält und von wo aus man den Gang der Geschäfte bis in seine kleinsten Adern verfolgen kann" (II, 159). Hier müßte jeder Pedantismus und jeglicher kleinliche Geschäftsgeist im Keime erstickt werden, jegliche Kirchturmpolitik, jegliches „kleinstädtische Wesen", welches der größte Hemmschuh für die Entwicklung einer echten Staatsgesinnung ist, einer allgemeinen Teilnahme am ganzen Staate, einer innigen Berührung und Harmonie aller Staatsglieder (II, 160).

Gerade auf die persönliche Leitung dieser Bildungsanstalten durch den König, legt Novalis großes Gewicht. Zunächst schon einmal aus praktischen Erwägungen: „Der König hätte die schönste Gelegenheit seine Diener genau kennen zu lernen, zu wählen und persönlich zu achten und zu lieben." Höher stehen aber ihm für seine Forderung die spezifisch erzieherischen Gesichtspunkte. Die Berufung eines jungen Mannes in eine dieser Bildungsanstalten, würde für diesen eine hohe Auszeichnung und Anfeuerung sein. Wäre schon für den König die abwechselnde Gesellschaft der trefflichsten jungen Männer seines Landes höchst angenehm und vorteilhaft, so wären diese Lehrjahre für die jungen Leute selbst das glänzendste Fest ihres Lebens. Und damit würde sie zum Anlaß einer lebenslänglichen Begeisterung, die eben nur aus dem persönlichen Umgang mit dem König, diesem idealen Menschen entspringen könnte. Nun „schlösse die persönliche Liebe auf ewig an ihren Souverän". — Nicht nur der Verkehr

mit der Person des Königs allein wäre bildend, sondern auch das Vorbild des gesamten Lebens am königlichen Hofe. „Die edle Simplizität des königlichen Privatlebens, das Bild dieses glücklichen, innig verbundenen Paars, würde den wohltätigsten Einfluß auf die sittliche Bildung dieses Kerns der preußischen Jugend haben, und so würde dem König am leichtesten der angeborene Wunsch seines Herzens gewährt, der wahrhafte Reformator und Restaurator seiner Nation und seiner Zeit zu werden" (II, 160).

Des Königs erziehender Einfluß soll ja durchaus nicht auf diesen kleinen Kreis Auserwählter beschränkt bleiben; im Gegenteil! „Alle Menschen sollen thronfähig werden" und für alle Menschen ist der König „das Erziehungsmittel zu diesem fernen Ziele", „er assimiliert sich allmählich die Masse seiner Untertanen" (II, 151). Die echte Staatsgesinnung, also die rechte Einstellung des einzelnen zu dem überindividuellen Kulturträger, darf ja nicht auf die oberen Schichten beschränkt bleiben (II, 251; II, 270).

Der Königin kommt eine ähnliche erziehende Funktion in der Bildung der Angehörigen ihres Geschlechts zu. Daneben sollen sie die Aufsicht über die Kinder des ersten Alters, über die Sitten im Hause, die Verpflegung der Hausarmen und Kranken, besonders von ihrem Geschlecht usw. führen. „Zur Erziehung ihres Geschlechts würde Abschaffung der ausdrücklichen Anstalten seiner Korruption gehören" (II, 154); denn wem stünde das Schutzrecht des beleidigten Geschlechts mehr zu, als der Königin? Die vorbildliche Wirkung des Lebenswandels der Königin müßte im Interesse des Staates durch die gute Gesellschaft in Berlin unterstützt werden. Sie müßte versuchen, die Gruppe von Schadow in Berlin zu erhalten, „eine Loge der sittlichen Grazie stiften und sie in dem Versammlungssaale aufstellen. Diese Loge

könnte eine Bildungsanstalt der jungen weiblichen Welt aus den kultivierten Ständen sein, und der Königsdienst wäre dann, was der Gottesdienst auf eine ähnliche Weise sein sollte, echte Auszeichnung und Belohnung der Trefflichsten ihres Geschlechts" (II 157).

Mögen die Ausgestaltungen der Idee einer Erziehung durch den Staat und einer Erziehung zum Staate weniger wertvoll sein, der Gedanke, den Novalis auf seine Betrachtung des Staates als Kulturträgers fundiert, daß der Mensch nur Mensch werden könne durch den Staat, bleibt wertvoll und wäre eines Ausbaus würdig gewesen. —

Noch eine letzte Frage bleibt zu erwägen: wie stellt sich die Idee des Volkes und damit auch die des Deutschtums in Novalis' Gedanken zur Bildung des Menschen? „Ein Volk ist wie ein Kind, ein individuelles, pädagogisches Problem. Dieses und jenes Volk hat wie dies und jenes Kind ein vorzügliches Talent. Die andern müssen nicht über dies eine auszubilden vergessen werden. Ein Talent, isoliert in die Höhe geschossen, verwelkt frühzeitig, weil es ihm an Nahrung fehlt. Diese Nahrung können ihm nur die übrigen Talente gewähren" (III, 104). Als ein individuelles, pädagogisches Problem bezeichnet somit Novalis ein Volk. Allgemeine Gleichheit verneint der Romantiker auch bei der Auffassung der Völker, ebenso wie er eine das ganze Gebilde der Volksindividualität schädigende übertriebene Einseitigkeit ablehnt. Entwicklung aller Kräfte, wenn auch unter Betonung der besonderen und individuellen Anlagen ist die Aufgabe, die das pädagogische Problem „Volk" stellt.

Welche Anlage sieht Novalis vor allem im deutschen Volke? Es ist die Kraft zur großen Synthese. So sagt er einmal: „Deutschland ist echte Popularität und darin ein Ideal" (II, 14). Der Begriff Popularität

ist aus früheren Darlegungen bekannt; er bedeutet die Fähigkeit der Vereinigung, der Synthese. Ein andermal heißt es: „Die instinktartige Universalpolitik und Tendenz der Römer liegt auch im deutschen Volke“ (II, 124) und fügt dazu die Bemerkung: „Das Beste, was die Franzosen in der Revolution gewonnen haben, ist eine Portion Deutschheit“ (II, 124). Dann heißt es: „Deutschheit ist Kosmopolitismus mit der kräftigsten Individualität gemischt“ und wieder: „In energischer Universalität kann keiner gegen uns auftreten.“

Da nun der vollkommene Mensch nur der synthetische ist, andererseits Novalis den vollkommenen Menschen als ein kleines Volk bezeichnet, so muß das vollkommenste Volk das synthetische sein. „Da nun im deutschen Volk die Kraft zur Synthese in besonders reichem Maße liegt, so ist auch ihm am meisten die Möglichkeit gegeben, ein vollkommenes Volk — ein Volk schlechthin zu werden. „Wir sollen ein Volk werden“ (II, 49). Auf „werden“ liegt der Nachdruck. Nicht fertig sind wir, sondern wie alles Geistige liegt auch in uns das Volkstum nur der Potenz nach. „Das Volk ist eine Idee“ (II, 49). Sache der Erziehung ist es, die Idee annähernd zu realisieren. „Der Deutsche ist lang das Hänschen gewesen. Er dürfte aber wohl bald der Hans aller Hänse werden. Es geht ihm, wie es vielen dummen Kindern gehen soll: er wird leben und klug sein, wenn seine frühklugen Geschwister längst vermodert sind und er nun allein Herr im Hause ist“ (II, 124). Eine besonders tiefe Veranlagung bedeutet einen um so weiteren Weg zum Ziele und darum erscheint sie in ihren Anfängen wegen des weiten Abstandes vom Ausgangs- zum Zielpunkt als Unfertigkeit, ja als Dummheit. So glaubt Novalis dem Deutschen eine ganz besondere Fähigkeit zu eigen das Ideal des

Menschen, dem deutschen das Ideal eines Volkes zu erreichen.

Daß der Deutsche zu einer solch ganz besonderen Mission auf dieser Erde bestimmt ist, hat er nach Novalis' Anschauung schon bewiesen. In dem Europa-Fragment berichtet er davon, daß andere europäische Länder mit Krieg, Spekulation und Parteigeist beschäftigt sind, daß dagegen „sich der Deutsche mit allem Fleiße zum Genossen einer Höhern Epoche der Kultur" bilde und daß ihm „dieser Vorschritt ..... ein großes Uebergewicht über die andern im Laufe der Zeit geben" müsse (II, 37).

Bewertet Novalis das deutsche Wesen so hoch, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er so eindringlich auf deutsche Art und deutsche Geschichte hinweist. Wenn Theobald Ziegler in seiner „Geschichte der Pädagogik" davon schreibt, daß die Romantiker zuerst im Uebermaße „hyperantikisierend Gräkomanie" gezeigt hätten um dann die bekannte Hinwendung zum Mittelalter und zum Deutschtum zu vollziehen[1]), so läßt sich das für Novalis nicht halten. Er kennt gewiß die Stellungnahme der Neuhumanisten seiner Tage zur Antike. Allein sie bleibt ihm doch fremd. Schon der vorwiegend religiöse Gesichtspunkt, unter dem er das Weltgeschehen betrachtet, läßt ihn weniger in der Antike als vielmehr in dem unter der Aegide der christlichen Kirche zu einer gewaltigen Einheit auf allen Gebieten des Lebens zusammendrängenden Mittelalter die ideale Zeit erschauen. Hatte man bisher in den geschichtsphilosophischen Konstruktionen die Antike als den Beginn der Bildungsgeschichte der Menschheit betrachtet und den Niedergang der Kultur in einem Abfall von den antiken Prinzipien zu begründen gesucht, in der Re-

1) Theobald Ziegler, Geschichte der Pädogogik. S. 323.

naissance aber eine erfreuliche Wiederfindung wertvoller Güter gesehen[1]), so konstruiert Novalis einen anderen Wellenschlag der Weltgeschichte. Das Mittelalter ist ihm die Hochzeit europäischen Lebens und jedes Abgehen von den Ideen dieses Zeitalters bedeutet Verfall. In jene Zeit erhöhten wertvolleren Lebens versetzt er auch den Helden seines Bildungsromans. Die Bedeutung des Deutschtums in jenem Zeitalter, die uns gerade wegen des universalistisch-internationalen Charakters des Kaisertums Friedrichs II. recht gering erscheint, will Novalis besonders herausarbeiten, bemerkt er doch für die Fortsetzung des zweiten Teils die Worte: „Deutscher Charakter und deutsche Geschichte".

Eines bleibt bei Novalis' Verdienst und muß als solches auch in einer vorwiegend pädagogisch-historischen Betrachtung erwähnt werden: er hat durch diesen Richtungswechsel in der geschichtsphilosophischen Betrachtung an seinem Teil und nicht zum geringsten dazu beigetragen, im deutschen Geistesleben dem Gedanken des Deutschtums, der Wertschätzung deutschen Wesens und deutscher Geschichte wieder eine Stätte liebevoller Pflege zu verschaffen. Die Idee einer deutschen Volksbildung am deutschen Kulturgut hat daraus, gegenüber der den breiten Massen des Volkes immer fremdbleibenden, antik humanistischen, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt neue Kräfte geschöpft. — — — —

1) Vergl. Samuel, a. a. O. S. 233.

Schluß.

Würdigung.

Ueberschauen wir die Hardenbergschen pädagogischen Ideen im Ganzen und würdigen wir sie zum Schluß hinsichtlich ihres Wertes und ihrer Weiterwirkung, so dürfen wir zunächst nicht außer acht lassen, daß wir es nicht mit einem die Entwicklung seiner Wissenschaft kennenden Pädagogen zu tun haben, sondern vielmehr mit einem Dichterphilosophen, der in seinem bürgerlichen Berufe Verwaltungsbeamter war und den mannigfaltigen Anregungen eines weitverzweigten Interessengebietes folgend seine Ideen fragmentarisch in den verschiedensten Zusammenhängen entwickelte; — dann aber auch nicht vergessen, daß Hardenbergs Leben zu früh ein Ende nahm, als daß der Verstorbene zu einer festgefügten Welt- und Lebensanschauung gekommen wäre oder seine Ideen zu einem letzten einheitlichen System hätte ausbilden können. Die Frage aufwerfen zu wollen, welche Gedankenrichtung bei Novalis schließlich gesiegt hätte, wohin eine weitere Entwicklung geführt hätte, ist völlig unnütz. —

Wenn Ludwig Tieck in der Vorrede zur fünften Auflage von 1837 schreibt: „Wenige Bücher haben beim Publikum so früh Eingang gefunden, als die Schriften meines früh verstorbenen Freundes..... Gewirkt haben diese wenigen teueren Reliquien eines großen Geistes, sie haben auf die Denkweise der

Nation, auf die Richtung der deutschen Literatur einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, sie sind auch von vielen Denkern und Forschern verstanden und gewürdigt worden."[1]) — wenn er 1846 bei der Herausgabe des dritten Teils bemerken kann: „Wenige Bücher haben auf die deutsche Welt einen so bestimmten Einfluß ausgeübt, als die Schriften meines verstorbenen Freundes"[2]) —, so läßt sich doch nicht behaupten, daß Novalis' pädagogische Gedanken unmittelbar Eingang gefunden oder Wirkung ausgeübt hätten auf die Entwicklung des deutschen Bildungswesens.

Ludwig Tieck hatte große Hoffnungen gehegt: „Es ist auch fast mit Gewißheit vorherzusagen, daß die Kraft dieses jugendlichen reichen Geistes auch künftig noch anregen, belehren und begeistern wird; denn die Tiefe des echten Genius läßt sich nicht so schnell erschöpfen, und Enthusiasten für Schönheit und Kunst, sowie Freunde der Natur und Wissenschaft, Verehrer der echten Philosophie und Mystik werden sich mit Freuden und Nutzen in diesem vollen Garten des Tiefsinns und Wunders ergehen, in welchem ihnen von allen Seiten Blüten und Früchte entgegenquellen."[3]) Tieck hatte nicht so ganz unrecht; auch unter seinen pädagogischen Ideen finden sich wertvolle Gedanken.

Man darf die durch vorliegende Arbeit hinlänglich erwiesene Tatsache, daß Novalis' ganzes Denken seinen letzten Ausklang immer wieder im Bildungsgedanken fand, schon einen wenn auch nicht hinreichenden Beweis dafür ansehen. Man nehme dazu noch, daß die Ausführungen der Bildungsidee im Einzelnen bei Novalis seinen persönlichen Verhält-

1) Minor, I, XXIV.
2) Minor, I, XXX.
3) Minor, I, XXIV.

nissen entwachsen sind: seiner Erziehung, seiner Umgebung, dem Verkehr mit den Genossen seines wissenschaftlichen und geselligen Kreises; zum größten Teil aber verdanken sie ihre Entstehung seiner persönlichen Initiative, dem genialen Schöpfer Novalis. Diese auf persönlichem Boden erwachsene Originalität verleiht an sich schon einen gewissen Wert.

Die romantische Idee der Aesthetisierung des gesamten Lebensideals führt Wilhelm Dilthey darauf zurück, daß die auf Goethe folgende Generation unter dem Einflusse einer abstrakten, ganz idealistischen Philosophie aufgewachsen sei, daß sie sich nur an Dichtungen genährt habe, daß sie nie zum Leben ein ganz unmittelbares dichterisches Verhältnis gewonnen habe; und demgemäß der Kunstform, der Doktrin, der Idealisierung notwendig das Uebergewicht über das Reale gelassen habe[1]). Wie bedenklich solche Aesthetisierung durch ihre Weltfremdheit wirken muß, ist oben gezeigt, die Wendung zur Religion war die Folge. Sie hat weit über den engen Kreis der frühen deutschen Romantiker hinausgegriffen und in Staat und Volk und ganz besonders im Unterrichtswesen nicht immer Erfreuliches gewirkt. Die Neubelebung des religiösen Gedankens für die Bildung des Einzelnen gleicherweise zu verurteilen, ginge zu weit. — Darin müssen wir ein bedeutsames Verdienst des Romantikers Novalis erblicken, daß er Kunst und Religion in den Dienst der Bildung des Menschen gestellt hat. —

Die weitere romantische Idee: das Eingehen auf die tiefen Kräfte der Seele, hätte dem Erziehungs- und Unterrichtswesen seiner Zeit nur Nutzen bringen können. Rousseau hatte die Ehrfurcht vor dem Kinde zum ersten Male gepredigt, Novalis tritt

1) W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. S. 331.

in seine Fußstapfen. Wie da und dort, z. B. auf dem Gebiete der Willensbildung Ideen unserer Zeit bei Novalis schon anklingen, ist gezeigt. Der tiefste und feinste Gedanke jedoch, den Novalis zur Bildung des Menschen äußert, ist der der In-Anspruchnahme der mystisch-geheimnisvollen Beziehungen von Mensch zu Mensch, die er unter den Generalnenner „Liebe" bringt. Was sein älterer Zeitgenosse Pestalozzi schon in den Beziehungen zwischen Mutter und Kind in den elementaren Formen von Vertrauen, Liebe, Dank suchte um es dann auf Erziehung in allen ihren Arten — sie dadurch erst ermöglichen — zu übertragen, daß ist hier bereits vorgebildet. Mit Auffassungen vom Wesen des erziehenden Verhältnisses, wie sie der verflachten Aufklärung zu eigen gewesen waren, hat das freilich nichts mehr zu tun. Der Romantiker blickt tiefer. Der Staat nimmt ihm eine neue Gestalt an, die Kirche ebenso, das Familienleben wird in tieferen Regionen verankert und nicht zuletzt das erziehende Verhältnis überhaupt. Man möchte die Betonung und Verwertung dieser feinen, zwischen den Individuen spielenden, bildenden Beziehungen schlechthin das romantische Element in der Erziehung nennen.

Novalis, der Romantiker hat es gesehen und vielleicht zu stark betont. Die Wirklichkeit mit ihren oft gewaltsamen Einbrüchen in unser Innenreich blieb ihm zu fern; zu sehr verfolgte er den geheimnisvollen Weg nach innen; zu sehr lebte er in schwärmerischer Hingabe der in seinen wissenschaftlichen Fragmenten, in seinen „Lehrlingen zu Sais", in seinem Romane „Heinrich von Ofterdingen" (IV, 288) und in seinen Gedichten ausgesprochenen Idee: daß

„Schicksal und Gemüt nur Namen Eines Begriffes"

wären. —

Literaturnachweis.

I. Zur Romantik überhaupt.

Ricarda Huch: Blüthezeit der Romantik. 2. Ausg., Leipz. 1901.
„ „ Ausbreitung und Verfall der Romantik. Leigzig 1902.
Erwin Kircher: Philosophie der Romantik. Jena 1906.
Alfred Biese: Deutsche Literaturgesch. 3 Bde. München 1919.
Rudolf Haym: Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 4. Aflage besorgt von Oskar Walzel. Berlin 1920.
Oskar Walzel: Deutsche Romantik. I. Welt- und Kunstanschauung. II. Die Dichtung. 3. Aufl. Berlin u. Leipz. 1923.
Herrmann August Korff: Humanismus und Romantik. Die Lebensauffassung der Neuzeit und ihre Entwicklung im Zeitalter Goethes. Leipzig 1924.

II. Die Romantik im Geistesleben des deutschen Volkes.

Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen d. großen Denker. 7. Auflage, Leipzig 1907.
Kronenberg: Geschichte des deutschen Idealismus. Band II, München 1912.
Theobald Ziegler: Geistige und soziale Strömungen des XIX. Jahrhunderts. 1916.
Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 9. u. 10. Auflage. Tübingen 1921.
Wilhelm Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde., 7. und 8. Auflage. Leipzig 1922.
Fr. Ueberwegs: Grundriß der Geschichte der Philosophie: IV. Teil. Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. 12. Aufl. Berlin 1923.

III. Zu Grunde liegt die letzte Gesamtausgabe der Novalis'schen Werke des Novaliforschers.

J. Minor in 4 Bänden. Eugen Diederichs. Jena 1923.
I. Bd. Gedichte: Hymnen an die Nacht — Geistliche Lieder — Lieder aus „Heinrich von Ofterdingen" — Vermischte Gedichte.

II. Bd. 1. Apologie von Friedr. Schiller — Dialogen — Monologen — Predigtfragment. Die Christenh. od. Europa.
2. Journale und Tagebücher.
3. Fragmente: Blütenstaub. — Glauben und Liebe oder der König und die Königin. — Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben).
III. Bd. Fragmente: Nachlese v. Bülow. — Aus d. Studienheften.
IV. Bd. Die Lehrlinge zu Sais. — Paralipomena. — Heinrich von Ofterdingen. — Tiecks Bericht über d. Fortsetzung.

IV. J. W. Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre.

L. Tieck: Franz Sternbalds Wanderungen. Wien 1821.
Fr. Schlegel: Lucinde. 2. Ausgabe. Stuttgart 1835.

V. Briefwechsel.

Karl v. Holtei: Briefe an Ludwig Tieck. 1. Bd. Breslau 1864.
J. M. Raich: Novalis Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel. Mainz 1880.
Waitz-Schmidt: Caroline. Briefe aus der Frühromantik. 2. Bde. Leipzig 1913.

VI. Biographien:

L. Tieck: Vorrede zur 1. Aufl. (1802) Minor I. Bd., S. III.
„ 3. „ (1815) „ „ S. VIII.
„ 5. „ (1837) „ „ S. XXIV.
Vorreden z. 3. Teil (1846) „ „ S. XXX.
E. von Bülow: Vorwort zum 3. Teil, „ „ S. XXXII.
Kreisamtmann Just: Hardenbergs Biographie aus Schlichtegrolls Nekrolog. Gotha 1805. Minor I. Bd. S, XLIX.
„Friedrich v. Hardenberg (gen. Novalis). Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs.“ Herausgg. von einem Mitgliede der Familie. Gotha 1873.
Just Bing: Novalis (Friedrich v. Hardenberg). Eine biographische Charakteristik. Hamburg 1893.
Ernst Heilborn: Novalis, der Romantiker. Berlin 1901.

VII. Umgebung.

J. O. E. Donner: Der Einfluß Wilhelm Meisters auf den Roman der Romantiker. Helsingfors 1893.
Fr. Lederbogen: Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908.

Fr. R. Merkel: Der Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert und die deutsche Romantik. München 1912.

P. F. Reiff: Plotin u. die deutsche Romantik. Euphorion XIX. S. 591 ff. Leipzig und Wien 1912.

VIII. Novalis als Dichter und Denker.

C. Fortlage: Sechs philosophische Vorträge: III. Über Novalis und die Romantik. Jena 1869.

C. Busse: Novalis' Lyrik. Oppeln 1898.

Egon Fridell: Novalis als Philosoph. München 1904.

E. Spenlé: Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en allemagne. Paris 1904.

W. Olshausen: Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit. Leipzig 1905.

Hch. Simon: Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis. Heidelberg 1905.

Ed. Havenstein: Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen. Berlin 1909.

Gg. Gloege: Novalis, Heinrich von Ofterdingen als Ausdruck seiner Persönlichkeit. Marburg 1910.

Kaete Woltereck: Goethes Einfluß auf Novalis' Heinrich von Ofterdingen. Weida i. Th. 1914.

Rolf Joseph Hoffmann: Hemsterhuis u. Novalis. Diss. Masch. Erlangen 1921.

Herwarth Dietrich: Novalis' Geschichtsphilosophie. Diss. Masch. Leipzig 1921.

R. Unger: Herder; Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Dichten und Denken vom Sturm und Drang zur Romantik. Frankf. a. M. 1922.

Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. 9. Aufl. Leipzig und Berlin 1924.

Richard Samuel: Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Studie zur romantisch. Geschichtsphilosophie. Frankf. a. M. 1925.

IX. Zur Pädagogik.

F. Kammradt: Ludwig Tiecks Anschauungen über die Erziehung. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. I. Jahrg. 1911. S. 233 ff.

Paul Vogel: Das Bildungsideal der deutschen Frühromantik. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung u. d. Unterrichts. IV. Jahrgang 1914. S. 175 ff.

Theobald Ziegler: Geschichte der Pädagogik. 4. Auflage. München 1917.

Hermann Leser: Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit.

1. Band: Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung. München und Berlin 1925.

2. Band: Die Deutsch-Klassische Bildungsidee. München und Berlin 1928.

Lebenslauf.

Am 27. Januar 1901 wurde ich, Heinrich Eyselein, zu Seubersdorf, B.-A. Neustadt a. Aisch, als Sohn des nunmehrigen Oberlehrers Georg Eyselein und seiner Ehefrau Marianne Katharina, geborenen Hasselberger, geboren. Ich besuchte zunächst die Volksschule meines Heimatdorfes, sodann ab Herbst 1911 das Progymnasium Neustadt a. Aisch und vom Herbst 1917 an das hum. Gymnasium bei St. Anna zu Augsburg, das ich im Juli 1920 absolvierte. Nach kurzem Besuche der Lehrerbildungsanstalt Schwabach trat ich im Frühjahr 1921 in den bayerischen staatlichen Volksschuldienst ein und bin seit Juli 1925 in der Pfalz, zuletzt in Mutterstadt verwendet.

Vom S.-S. 1922 bis zum W.-S. 1923/24 und im W.-S. 1928/29 und S.-S. 1929 studierte ich an der Universität Erlangen. — Ich besitze die bayerische Staatsangehörigkeit.